

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II



DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

DOTTORATO DI RICERCA
IN
Scienze Psicologiche e Pedagogiche
Indirizzo: Psicologia della salute e prevenzione del rischio individuale e sociale
XXVI Ciclo

Potere Migrante Tra Identità e Conoscenza

Coordinatore:
Ch.ma Prof. Maura Striano

Tutor:
Ch.ma Prof. Fortuna Procentese

Candidato:
Alfredo Natale

Anno Accademico 2012/2013

Alla comunità che è in tutti noi,

prima di essere noi dentro di lei.

INDICE

INTRODUZIONE	5
Finalità e interessi di ricerca	5
Posizionamento epistemologico di fondo	6
Indagine preliminare e studio della letteratura.....	7
I fenomeni globali di potere. Un modello interpretativo	8
Studio dei processi di liberazione dai poteri mafiosi	9
CAPITOLO I	
I MODELLI TEORICI DI RIFERIMENTO	12
1.1 La Psicologia di Comunità Critica.....	13
<i>1.1.1 Metafora ecologica, azione critica e liberazione dall'oppressione</i>	14
1.2 La Psicologia della Liberazione.....	16
<i>1.2.1 Concetti di base della Psicologia della Liberazione</i>	20
1.3 Approccio metodologico complesso al lavoro di comunità	23
CAPITOLO II	
MODELLO EPISTEMICO ESPLICATIVO E STUDI SUL POTERE.....	26
2.1 Le diverse prospettive sul potere	27
2.2 Psicoanalisi e Potere	36
<i>2.2.1 Autorità e processi inconsci</i>	41
<i>2.2.2 I codici affettivi di Fornari</i>	50
<i>2.2.3 Rappresentanza politica, autorità e governo</i>	55
2.3 Assoggettamento, soggettivazione e potere psichico	56
<i>2.3.1 Identificazione e introiezione dei modelli di potere</i>	64
2.4 Potere e coscienza.....	66
2.5 Il Potere tra conservazione e rigenerazione del Sé	69
CAPITOLO III	
IL POTERE GLOBALIZZATO	73
3.1 La crisi tra crescita e decrescita	75
<i>3.1.1 La decrescita e le scienze umane</i>	77
<i>3.1.2 Un nuovo paradigma</i>	78
<i>3.1.3 Il concetto di decrescita</i>	79
<i>3.1.4 La decrescita tra economia e alternativa sociale</i>	81
3.2 Il mondo globalizzato. Narcisismo sociale e conflitto generazionale	85
<i>3.2.1 Il nuovo Narciso globale</i>	88
<i>3.2.2 La società tra Avere ed Essere</i>	89
3.3 Autonomia e Interdipendenza. Tra individuale e collettivo	92
<i>3.3.1 L'Identità tra instabilità e generatività</i>	95
<i>3.3.2 Omologazione sociale, confini relazionali e alterità</i>	97
3.4 Dall'Identità alla Conoscenza e dalla Conoscenza all'Identità	100
<i>3.4.1 Una nuova rotta per i saperi umani</i>	102
<i>3.4.2 Ri-orientare la ricerca scientifica. Tra produzione e creazione di sapere</i>	104
3.5 L'Uomo, la Natura e una nuova Giustizia Sociale	108
3.6 Il potere e i limiti dell'essere	110

3.7 Il potere tra competizione e cooperazione	113
3.8 Decolonizzazione dell'immaginario e coscienza dialogica	115
CAPITOLO IV	
I PROCESSI DI CAMBIAMENTO NELLE COMUNITÀ LOCALI	117
4.1 Riposizionamento metodologico: Psicologia di comunità e decrescita	118
4.1.1 Metodologie di ricerca-azione partecipata e integrazione degli approcci	120
4.1.2 Psicologia di comunità e contesto	121
4.1.3 Tra ricercatore e cittadino	122
4.2 Contesto locale e oppressione.....	124
4.2.1 La resistenza al potere	127
4.3 L'osservazione delle dinamiche locali	129
4.3.1 Identità sociale tra oppressione e liberazione	131
4.4 Ridefinizione dei nomi e nuovi significati.....	133
4.5 Network come strumento di trasformazione sociale.....	137
4.6 Immersione nel contesto e partecipazione dello psicologo di comunità	139
4.7 Economia solidale e reti sociali: il progetto RES	140
4.7.1 RES e Psicologia di comunità.....	146
4.7.2 Economia sociale, benessere e criticità	147
4.8 Lavoro e Potere. Una nuova visione	150
4.8.1 Il lavoro nel mondo globalizzato tra ossessione e decrescita	153
4.9 Nuova Identità e nuovo Potere in evoluzione	157
CONCLUSIONI	162
BIBLIOGRAFIA	170

INTRODUZIONE

Finalità e interessi di ricerca

La finalità generale del presente lavoro di ricerca è l'esplorazione della dimensione psicologica del Potere in relazione alla comprensione dei fenomeni sociali, nello specifico rispetto ai processi di costruzione delle Identità e di Conoscenza. Il compito epistemologico proprio della ricerca si sviluppa qui attraverso un processo di elaborazione teorica che parte dallo studio e dall'osservazione dei fenomeni di Potere, in un complesso intreccio di approcci e modelli presenti in letteratura e di dimensioni empiriche specifiche dell'indagine psico-sociale.

Fine e mezzo della stessa ricerca è così lo sviluppo di un modello teorico che circolarmente si struttura e ristrutturata accompagnando e ridefinendo a sua volta il percorso conoscitivo proprio del mio lavoro. La descrizione del processo esplorativo svolto e l'esigenza espositiva in esso insita necessitano di un ordine e una sequenzialità che non rispettano a pieno la circolarità e la continua interazione proprie delle varie fasi di ricerca, che risultano invece sempre intimamente connesse e in parte sovrapposte.

Ulteriore obiettivo di ricerca, inoltre, consiste nello sviluppo di metodologie e nuove possibilità di intervento per la liberazione dall'oppressione in contesti locali attraverso l'attivazione di processi di coscientizzazione, partecipazione e cooperazione. Risulta quindi evidente come l'interesse epistemico (indagare la relazione tra identità, potere e conoscenza all'interno della fondamentale dimensione del tempo) si accompagni costantemente ad un interesse metodologico (sviluppo di strategie di intervento per promuovere coscienza critica), caratterizzando l'intero percorso di ricerca.

Posizionamento epistemologico di fondo

Il mio orientamento scientifico si posiziona all'interno del vasto universo delle scienze umane, costruendo e ricostruendo ciclicamente un punto di vista psicologico che si fonda sul paradigma socio-costruttivista e su un approccio fenomenologico alla conoscenza. In quest'ottica la componente esperienziale si lega alla co-costruzione teorica attraverso la soggettività del ricercatore che sviluppa un suo personale viaggio epistemico nel mondo fenomenico in cui vive, esplorandolo e cogliendo aspetti significativi per sé.

L'interesse conoscitivo che anima questo lavoro si lega, come accennato, al desiderio di contribuire alla promozione di azioni trasformative volte al miglioramento della qualità della vita e alla felicità umana nella natura, e le motivazioni che sostengono l'intero percorso di ricerca sono da rintracciare nell'insieme della mia storia, della mia formazione e, in generale, della mia visione del mondo.

La disciplina psicologica in cui si inserisce tale lavoro emerge nella sua specificità da un universo filosofico complesso che fa da sfondo ad un orientamento alla ricerca e ai saperi transdisciplinare e olistico. Tale complessità esige di essere contenuta in un discorso scientifico che risulta necessariamente riduttivo (sebbene non riduzionista) rispetto alle innumerevoli possibilità conoscitive della mente umana, in un percorso tendenzialmente consapevole dei limiti personali, circostanziali e temporali connessi ad ogni attività di ricerca e al ricercatore stesso.

In una prospettiva critica di Psicologia di Comunità l'azione sociale e la conoscenza dei fenomeni sono estremamente intrecciati e interconnessi; indagare i processi di reificazione di modelli di gestione del potere disfunzionali al benessere comunitario e autoreferenziali va, così, nella direzione dello sviluppo di strategie mirate a destrutturare e trasformare tali modelli. In particolare, secondo gli approcci teorici della Psicologia Critica

e della Psicologia della Liberazione¹, la rimodulazione degli assetti di potere e delle asimmetrie relazionali caratterizzanti contesti oppressi è finalizzata ad una più equa distribuzione delle risorse delle comunità e ad una maggiore giustizia sociale. Tali modelli e approcci psicologici sono da considerarsi un ulteriore punto di partenza dell'indagine descritta, sia in considerazione delle sue finalità che delle metodologie utilizzate e proposte.

La relazione tra dimensione identitaria e Potere diviene inoltre centrale per la comprensione dei processi di trasformazione sociale e promozione del benessere. In quest'ottica, la dimensione del Potere va considerata nella sua espressione dinamica, in quanto elemento *migrante* che viaggia in un universo psico-sociale in evoluzione, ponendo attenzione a come i modelli di gestione del potere si ripetono, si spostano, si modificano nel tempo, attraversando trasversalmente diversi domini ecologici. Il ruolo della conoscenza si connette inoltre ai processi di coscientizzazione come strumento di liberazione dall'oppressione, aprendo nuovamente a possibilità trasformative e di intervento.

Indagine preliminare e studio della letteratura

A partire da tale cornice concettuale, ho intrapreso un percorso di studi volto all'approfondimento epistemico dei discorsi scientifici sulla relazione *Potere/Identità/Conoscenza*, cercando di integrare una prospettiva originale con le caratteristiche peculiari della Psicologia di Comunità e un flessibile, ma valido, rigore metodologico. Ho così esplorato alcuni filoni teorici presenti in letteratura relativi al mio oggetto di studio, procedendo lungo un "ridondante" percorso di conoscenza funzionale agli obiettivi della ricerca, cogliendo differenze e somiglianze epistemologiche significative. L'incontro tra orientamenti, approcci e teorie diverse, ha così arricchito il mio discorso sul Potere, sulle sue origini, le sue funzioni e il suo

¹ I riferimenti bibliografici appropriati verranno esplicitati nella descrizione dettagliata di tali modelli teorici nei paragrafi seguenti.

manifestarsi nei contesti. Lo studio delle diverse prospettive e dei modelli relativi al potere ha permesso la graduale emersione di uno schema di lettura preliminare del fenomeno indagato. Si sono, in questa fase, iniziate a delineare alcune componenti e alcuni aspetti significativi delle dimensioni psicosociali interessate, delle loro relazioni e del loro funzionamento, che sono andati a costituire una sempre più definita lente interpretativa delle dinamiche di potere. Tale preliminare insieme teorico è stato poi utilizzato per l'esplorazione dei processi di globalizzazione delle attuali società, individuando campi specifici di studio e riflessione funzionali circolarmente allo sviluppo teorico proprio della ricerca.

I fenomeni globali di potere. Un modello interpretativo

La letteratura relativa agli approcci della Psicologia Critica e della Psicologia della Liberazione sottolinea l'esigenza di sviluppare percorsi epistemici e trasformativi a partire da elementi quali il Potere (nelle sue diverse accezioni) e i processi di *coscientizzazione* che fondano l'*empowerment* individuale e comunitario. La coscientizzazione va, in quest'ottica, nella direzione di rendere visibile l'invisibile, di approfondire la conoscenza complessa delle dinamiche e dei processi che hanno influenza nelle nostre vite. Tali presupposti motivano l'interesse di esplorare gli aspetti inconsci del funzionamento delle società in cui oggi viviamo, dei campi e dei sistemi culturali e relazionali in cui agisce il Potere determinando parte dell'esistenza umana. Le evoluzioni sociali (con le loro ricadute individuali) che si ripetono e modificano nella storia non seguono un ordine razionale completamente prevedibile, ma sono il risultato di forze sotterranee che alimentano la vitalità del pianeta e la cui maggiore comprensione può aiutare ad acquisire una nuova e più matura consapevolezza dell'uomo nella natura, trovando così con essa un equilibrio più sano e generativo di benessere.

Lo studio dei sistemi di oppressione psicologica globale e delle dinamiche di potere, ovvero quelle dinamiche che definiscono le organizzazioni sociali e le strutture psichiche della cultura dominante globalizzata, apre quindi alla riflessione sui condizionamenti valoriali delle stesse strutture di potere e sull'impatto che hanno sulla salute dell'uomo e dell'ambiente in cui vive. In questa fase della ricerca, l'applicazione di un modello teorico centrato sull'intreccio delle dimensioni psico-sociali di potere, identità e conoscenza alla lettura dei fenomeni di globalizzazione ha permesso così una maggiore comprensione della portata delle costrizioni e dell'oppressione che l'uomo crea e subisce allo stesso tempo, proseguendo inoltre nella definizione e ridefinizione continua dello stesso modello teorico.

Studio dei processi di liberazione dai poteri mafiosi

Oltre ad una analisi dei fenomeni globalizzati di oppressione e delle dinamiche di potere agenti nella società occidentale, il mio lavoro di ricerca ha riguardato lo studio di contesti locali e comunità oppresse dalle mafie. L'ultima parte della mia indagine è relativa, infatti, all'osservazione di alcuni processi trasformativi in atto nell'area geografica specifica in cui vivo, in provincia di Caserta, il cui centro simbolico è rappresentato dal comune di Casal di Principe (CE), conosciuto principalmente per la presenza nella sua storia di una delle organizzazioni mafiose più potenti d'Europa². La scelta di tali contesti è determinata da diversi elementi di carattere sia scientifico che personale. La vicinanza (territoriale e sociale) e l'opportunità di immergermi in tali comunità rende il mio lavoro di ricerca possibile e l'evidenza dell'oppressione che le caratterizza offre la possibilità di indagare dimensioni psico-sociali difficilmente accessibili in altri contesti.

² La descrizione di tale contesto fisico e simbolico sarà sviluppata adeguatamente in seguito.

Metodologicamente, in questa parte del mio lavoro, ho fatto riferimento ad un generale approccio di ricerca-intervento, fondato sull'immersione e la partecipazione attiva ai processi comunitari, in cui l'appartenenza del ricercatore al contesto stesso diviene strumento di indagine e azione. In quest'ottica i ruoli professionali e la funzione di cittadino si sovrappongono e si confondono, in modalità che necessitano di essere comprese e gestite con attenzione per essere utilizzate come risorse e non risultare problematiche al lavoro di ricerca. La sperimentazione di nuove metodologie di presenza nei contesti, di ricerca-azione partecipata, di utilizzo di strumenti e metodi di raccolta dei dati e di analisi degli stessi, nonché di strategie di intervento (vicine ad una dimensione politica) accompagna l'intero percorso di ricerca da me avviato e lo caratterizza profondamente.

È necessario però qui evidenziare la differenza tra fini e mezzi del lavoro presentato. La consapevolezza dell'impossibilità di distinguere nettamente l'aspetto di ricerca da quello di intervento in un lavoro di psicologia di comunità e dell'inevitabile presenza di effetti e cambiamenti del contesto legati all'attività del ricercatore non compromette, infatti, la possibilità di considerare il valore di questo lavoro maggiormente nel suo aspetto epistemico, tralasciando tra gli obiettivi gli eventuali effetti politici della ricerca stessa. Finalità del percorso intrapreso è, infatti, l'esplorazione e la comprensione di alcune dinamiche psico-sociali e non l'intervento trasformativo in una comunità locale. In quest'ottica, la metodologia di lavoro utilizzata, anche legandosi ad un approccio di ricerca-azione partecipata (quindi anche ad un aspetto di intervento psico-politico), è principalmente strumento volto allo sviluppo di conoscenze sul fenomeno indagato, con funzione epistemologica e di modellamento teorico.

La presenza del ricercatore nel contesto e il suo graduale riconoscimento come attore sociale portatore di interessi e competenze specifiche ha permesso così l'osservazione di complesse dinamiche di sviluppo dei movimenti socio-culturali e psicologici diretti alla liberazione

dal potere criminale locale, negli articolati intrecci con i processi globali, soprattutto in ambito economico. Il micro funzionamento locale di dinamiche di potere, oppressione e liberazione dall'oppressione si manifesta, nella comunità considerata, in miriadi di forme, azioni politiche, modelli relazionali, progettualità, strategie che è stato quindi possibile esplorare cogliendo elementi significativi per la comprensione più generale della tridimensionalità Potere/Identità/Conoscenza, in un ulteriore passo lungo il viaggio epistemologico intrapreso in questo lavoro. La formulazione di una ridefinizione ulteriore del modello teorico proprio della ricerca nelle conclusioni è da considerarsi nei suoi ancor significativi limiti contenutistici e di forma, ponendo le basi per ulteriori riflessioni e attività di ricerca future a partire dalle concezioni e dalle prospettive che in questi anni e in questo scritto ho cominciato appena a sviluppare.

CAPITOLO I

I MODELLI TEORICI DI RIFERIMENTO

Compito preliminare del mio lavoro è la definizione della prospettiva epistemologica che orienta l'intero processo di ricerca, determinandone in parte gli obiettivi e le metodologie operative. La prima fase di questo studio è stata quindi relativa all'individuazione, la descrizione e l'argomentazione delle scelte ermeneutiche di modelli teorici generali e specifici per l'indagine delle dinamiche di potere e di oppressione. Il lavoro psicologico nelle comunità assume diversi significati nel mondo sociale che viviamo, e numerosi approcci teorici e metodologici compongono il complesso scenario della ricerca e dell'intervento in campo psico-sociale. Tale complessità di prospettive induce l'esigenza di un più chiaro posizionamento ideologico e scientifico nelle attività di ricerca, evitando, allo stesso tempo, il rischio di una rigida chiusura disciplinare e teoretica. La graduale definizione delle epistemologie utilizzate e costruite ai fini di questo studio accompagna infatti il suo stesso svolgersi in un continuo processo riflessivo e circolare, divenendo strumento e fine della stessa attività di ricerca.

Un approccio alla ricerca di stampo fenomenologico (Heidegger, 1927/1962; Van Manen, 1990; Wilson & Hutchinson, 1991) fa da sfondo al percorso epistemico sviluppato delineando, accanto ad una visione sistemica e socio-costruttivista dei fenomeni, un quadro filosofico generale in cui è possibile collocare il lavoro descritto. La principale cornice teorica a cui faccio poi riferimento è intimamente legata alla Psicologia Critica di Comunità (Christens & Perkins, 2008; Fox & Prilleltensky, 1997; Fryer, 2008; Nelson & Prilleltensky, 2005; Prilleltensky, 2002, 2008) e alla Psicologia della Liberazione (Martín-Baró, 1994; Montero & Sonn, 2009; Sonn & Green, 2006), orientamenti generali al lavoro psicologico che rappresentano il punto di partenza della mia indagine sul Potere e sui

contesti oppressi. Diviene così importante descrivere alcune componenti concettuali derivanti da tali modelli teorici, a partire dai quali è stato possibile sviluppare ulteriori discorsi funzionali agli scopi della ricerca.

1.1 La Psicologia di Comunità Critica

La psicologia di comunità può, in linea generale, essere definita come una disciplina interessata alla ricerca e all'intervento, guidata da un equilibrio tra valori collettivi e individuali, e orientata a un cambiamento sociale che vada nella direzione di una più equa distribuzione delle risorse materiali e psicologiche tra i membri della comunità (Santinello, Dallago & Vieno, 2009).

Secondo questa prospettiva diviene fondamentale portare avanti una riflessione critica sugli aspetti etici e ideologici dell'uso della psicologia di comunità che si interroghi sulle implicazioni valoriali e politiche di quanto si scrive, si fa e si dice, al fine di utilizzare la conoscenza per promuovere il potere di gruppi svantaggiati e oppressi (Stainton Rogers, 2009). Lo psicologo di comunità si pone quindi nel suo lavoro come attivatore delle risorse presenti, aiutando la comunità a definire i propri obiettivi e a elaborare delle strategie che ne permettano il raggiungimento.

“La psicologia di comunità è critica nei confronti dello status quo, e mira a un cambiamento sociale che vada nella direzione di una più equa distribuzione delle risorse materiali e psicologiche tra i membri della comunità. Avendo come finalità ultima il perseguimento della giustizia sociale e la riduzione delle ineguaglianze di potere e di risorse, la disciplina è stata anche definita *coscienza sociale della psicologia*” (Nelson & Prilleltensky, 2005, xxv).

La prospettiva critica suggerisce l'importanza della relazione tra Potere e Conoscenza, relazione che necessita di una più approfondita indagine ed esplorazione nelle sue diverse declinazioni. Per Foucault

“l’esercizio del potere crea continuamente nuove conoscenze e le nuove conoscenze portano a maggior potere. Potere e conoscenza sono integrati” (Foucault, 1980, p.52).

1.1.1 Metafora ecologica, azione critica e liberazione dall’oppressione

L’individuo e l’ambiente vivono in uno stretto rapporto di reciprocità, vi è un legame bidimensionale, basato sull’interazione dinamica e sulla transazione, e l’uno modifica e influenza l’altro. Secondo la metafora ecologica, le comunità sono sistemi composti da vari livelli interconnessi tra loro, e il comportamento delle persone può essere meglio compreso quando viene studiato in relazione a molteplici livelli di analisi. L’ambiente può essere così concettualizzato come un sistema complesso a livelli multipli che si influenzano tra di loro (Bronfenbrenner, 1979; Rappaport, 1977; Seidman & Rappaport, 1986). Secondo tale orientamento, affinché si ottenga un miglioramento della salute e del benessere protratto nel tempo e configurato come risorsa stabile del sistema, è necessaria una sinergia tra cambiamento individuale e sociale.

Il modello elaborato da Prilleltensky (2008) riprende il sistema multilivello di Bronfenbrenner (1979) e definisce il benessere come uno stato positivo che si acquisisce attraverso una simultanea ed equa soddisfazione dei bisogni materiali e psicologici e attraverso l’azione di giustizia materiale e psicologica in cinque domini ecologici: individuale, relazionale, organizzativo, comunitario e inerente l’ambiente naturale. Il modello pone quindi attenzione all’elemento della giustizia e alla sua capacità di influenzare il benessere sia in una dimensione individuale e relazionale, ma anche a livello organizzativo, comunitario e ambientale.

Prilleltensky utilizza il termine Potere per riferirsi alla capacità e alla possibilità di soddisfare o ostacolare esigenze personali, relazionali o collettive (Prilleltensky, 2008). Il modello proposto da questo autore

introduce tre nuovi elementi attraverso i quali è possibile individuare le fonti del benessere: la *coscienza critica*, l'*esperienza critica* e l'*azione critica*.

Per *coscienza critica* si intende la capacità di comprendere riflessivamente le reali forze in gioco che portano all'ingiustizia e al malessere sociale, e alla consapevolezza che le cose possono cambiare. Per *esperienza critica* si intendono quegli eventi vissuti in prima persona connotati da grande coinvolgimento emotivo e che, facendo da complemento alla conoscenza intellettuale, provocano svolte decisive nella propria visione dei problemi, nel modo di affrontarli, e nella vita in generale. L'*azione critica* è infine quella che scaturisce dall'unione delle due spinte precedenti: l'azione contro l'ingiustizia.

È dalla coscienza critica che si mette in moto l'enorme processo di cambiamento e la concreta possibilità di sviluppare percorsi funzionali a una maggiore salute psico-sociale.

In questa prospettiva "il potere individuale si iscrive così in una dimensione contestuale e si esplica in forma triplice: la resistenza all'oppressione, la lotta per il benessere e il perseguimento della libertà" (Prilleltensky & Arcidiacono, 2010, p.14). In tal modo si inserisce il tradizionale modello ecologico in una prospettiva critica andando a considerare le dinamiche di potere nei domini psicologici e politici della salute. Si introduce così il concetto di *validità psicopolitica* legato alla consapevolezza del ruolo del potere nel benessere, nell'oppressione e nella liberazione rispetto ai domini personali, relazionali e collettivi. Secondo Prilleltensky attraverso la consapevolezza delle forze che promuovono ineguaglianza a livello sociale e relazionale si dà il via ad un processo di emancipazione da uno stato di *oppressione* ad uno di *liberazione* inscrivendo la dimensione individuale in più complesse variabili organizzative e istituzionali. L'autore sottolinea come il Potere sia così fondamentale per il raggiungimento del benessere, per la resistenza all'oppressione e per la promozione della liberazione.

Concetti quali *potere, partecipazione, coscienza critica* sono inoltre profondamente legati ad un movimento storico-culturale che ruota attorno all'idea della *coscientizzazione* come processo di liberazione dalle ingiustizie e dalle oppressioni e la cui culla è, per certi aspetti, il Sud-America della seconda metà del '900, nelle sue correnti politiche, filosofiche e pedagogiche. Il contributo di Paulo Freire (1970/1986) in quest'ambito è indubbiamente di notevole importanza. Assunto di base del suo pensiero è che l'educazione, attraverso la *coscientizzazione*, possa essere agente di cambiamento sociale. Il concetto implica un'assunzione di responsabilità da parte degli individui e una definizione del ruolo di *cittadino* come soggetto attivo nella storia, capace non solo di fare conoscenza della realtà in cui vive, ma anche di modificarla, crearla e ricrearla *determinando la storia*.

In questa cornice storica e culturale si inserisce l'azione della Psicologia della Liberazione e del movimento psicologico ad essa connessa che caratterizza ancor più profondamente l'approccio alla comunità proprio di questo studio.

1.2 La Psicologia della Liberazione

Il linguaggio e la prospettiva della Psicologia della Liberazione contribuiscono in maniera fondamentale alla struttura epistemologica che fa da sfondo alla mia ricerca, conferendogli flessibilità e dinamicità. Allontanandosi nettamente da rigidità epistemiche e da modelli statici e riduzionisti di psicologia di comunità, questa corrente filosofica emersa in Sud-America apre alla possibilità di riflettere su fenomeni psico-sociali in modo nuovo e più adatto agli scopi di questo lavoro.

Secondo tale approccio, la *liberazione dei popoli oppressi* non può avvenire se ci si limita ad agire solo ad un livello individuale, ma è invece necessario trasformare le strutture politiche, economiche, sociali che

determinano le condizioni di inferiorità e di sofferenza delle popolazioni, dei gruppi e dei singoli individui. Sia nello studio dei fenomeni che nelle pratiche di intervento di comunità, l'importanza data al contesto è molto alta e caratterizza l'intero processo di liberazione, evidenziando l'immersione, la partecipazione e il coinvolgimento dello psicologo all'interno del contesto stesso. In questo senso, la liberazione non può essere considerata come un'azione di assistenza dall'alto verso il basso ma, al contrario, è il frutto di un impegno di tipo bottom-up da parte dello psicologo e del popolo oppresso che si trovano insieme coinvolti nell'intero processo di liberazione (Arcidiacono & Di Martino, 2012).

I filosofi della liberazione Scannone (1976, 1990) e Dussel (1987, 1998) sottolineano l'importanza della *relazione* per la ricerca e l'azione in campo comunitario. Questi autori descrivono in termini di *episteme della relazione* una funzione conoscitiva e sociale che rifiuta l'idea dominante nel pensiero occidentale di individualità come essenza dell'essere. Si considera invece che l'*essere* risiede nella relazionalità in cui ognuno di noi esiste e si trasforma e dalla quale non possiamo slegarci. Montero (2011) ricorda come nelle relazioni l'essere umano non smette di esistere come individuo, ma anzi esprime a pieno la sua individualità proprio in quanto inserito all'interno delle relazioni che forma e da cui è formato. La *conoscenza* è così il prodotto di tutti i membri della relazione, e l'essenza della costruzione di conoscenza non risiede negli individui, ma nella relazione tra loro.

La nascita della psicologia della liberazione si può far risalire al 1986 e alle idee espresse in un articolo pubblicato da Ignacio Martín-Baró in quello che allora era il "*Bollettino di Psicologia*", dell'Università Centroamericana "José Simeón Cañas" (UCA).

In questo articolo Martín-Baró (1986, pp.22-23) ha introdotto l'idea di psicologia della liberazione e i suoi principi fondamentali, i cui evidenti legami con la Teologia della Liberazione (Gutiérrez, 1973) ne mostrano le

affinità e la complementarità. I valori che guidano un tale approccio psicologico si connettono allo scopo di favorire una forma di ricerca della verità (e di conoscenza) da parte dei popoli oppressi, e Martín-Baró considerava a tal fine fondamentale studiare le loro identità, il loro potere e le loro azioni. Suo intento era promuovere la creazione di una nuova “prassi psicologica” per trasformare le persone e la società, a partire dalle loro “potenzialità negate”. Questo aspetto delle pratiche di liberazione dall’oppressione è di notevole importanza per i fini del lavoro qui presentato, in quanto permette di riflettere sulle modalità relazionali in cui si intrecciano le dimensioni ontologiche con i processi di conoscenza nell’espressione o meno delle potenzialità di vita dei soggetti, e sui cambiamenti sociali legati a questo intreccio dimensionale. Secondo il pensiero di Martín-Baró (1989), le “caratteristiche essenziali dell’esperienza di liberazione” si esprimono nei seguenti aspetti: 1) essere un processo storico; 2) essere conflittuale “quindi creare dall’interno un momento di rottura sociale”; 3) essere di natura gruppale o collettiva; e 4) non è solo conquistare una terra, ma anche costruire un’identità sociale (p.71).

Altri elementi complementari a quelli già descritti e che definiscono l’ossatura generale di questo approccio psicologico sono relativi a:

- Lo studio sistematico della coscienza popolare;
- La de-idealizzazione del senso comune e dell’esperienza quotidiana, così come la de-alienazione personale e sociale, per la quale si dovrebbe studiare la memoria storica;
- Sviluppare forme di controllo da parte dei gruppi oppressi e studiare il problema del potere;
- Superare il fatalismo esistenziale che contraddistingue gli oppressi;

- Raggiungere un adeguato livello di impegno degli psicologi nella realizzazione della trasformazione sociale (Montero, 2012).

Lo studio del potere e delle implicazioni psicopolitiche del lavoro in comunità risulta così centrale per l'azione di liberazione dall'oppressione, e l'intervento psicologico si manifesta nella promozione e nella semplificazione di processi di elaborazione per il cambiamento individuale e collettivo. Una trasformazione così concepita può avvenire nella misura in cui le persone oppresse comprendono sempre più quello che succede nel proprio contesto di vita, le forze che sono in gioco nella società e che definiscono le modalità relazionali in cui sono immerse ai diversi livelli ecologici. La consapevolezza sempre più approfondita e complessa delle dinamiche di oppressione e delle forze da cui si originano permette lo sviluppo di una coscienza critica sempre più funzionale al benessere e il graduale emergere della liberazione dal potere opprimente.

Martín-Baró (1989) pensava infatti che “il potere è una forza che agisce nella configurazione della psiche umana” (p.78), e che va considerato con molta attenzione affinché si possano agire trasformazioni nell'ambiente e nella società in cui l'essere umano vive.

Va ricordato che l'acquisizione di consapevolezza a cui fa riferimento la psicologia della liberazione non si riduce però alla mera conoscenza dei fatti, dei simboli e delle forze presenti in un campo sociale e psicologico, ma ha a che fare soprattutto con l'esperienza emotiva, la pratica dei corpi e l'azione del pensiero nella sua forma complessa e non solo nella funzione logica di raccolta ed elaborazione di informazioni.

La psicologia della liberazione così come si è sviluppata in America Latina e in altri paesi del mondo a partire dalla proposta di Martín-Baró non è da considerare una sottoramificazione della psicologia, una diramazione disciplinare con una specificità tecnica e un delineato campo di lavoro di cui si è appropriata. È invece un orientamento filosofico-politico applicato alla

psicologia con ampi margini di funzionamento e molteplici forme di adattamento ai diversi fini e scopi dell'azione psicologica; ciò che caratterizza questa prospettiva di lavoro è infatti la proposta etica di cui si fa portavoce riguardo alla prassi e alla ricerca della disciplina, fondandola su valori e finalità generali di liberazione dall'oppressione e benessere psico-sociale diffuso.

1.2.1 Concetti di base della Psicologia della Liberazione

Oltre ad una descrizione generale della Psicologia della Liberazione, della sua prospettiva di lavoro e dei valori che orientano la sua azione, è importante comprendere i significati espressi da alcuni concetti di base presenti nei discorsi relativi a questo approccio psicologico. Le ambiguità inevitabilmente presenti nella terminologia e nelle narrazioni che accompagnano lo sviluppo di ogni corrente epistemologica, soprattutto quando ci si propone di promuovere la flessibilità e l'ampiezza di una visione del mondo psichico scevra da un eccessivo riduzionismo, necessitano però di alcuni gradualisti chiarimenti e di una maggiore comprensione funzionale ad un effettivo e corretto utilizzo degli stessi concetti. Molti di questi vengono dagli insegnamenti di Paulo Freire (1970/1986) e dalla stessa Teologia della Liberazione (Gutiérrez, 1973) e vanno contestualizzati storicamente oltre che geopoliticamente. Tutti questi elementi, inoltre, ruotano attorno al concetto centrale di coscientizzazione come funzione rivoluzionaria e trasformativa delle coscienze.

Secondo Montero (2012) per *liberazione* si intende la prassi che si origina dagli oppressi e che tende al riscatto del loro potenziale e delle risorse loro disponibili per la trasformazione del loro stato, risorse non sempre visibili a causa delle condizioni storiche, culturali e sociali in cui le persone vivono. Tali condizioni vengono spesso vissute come naturali e necessarie, senza possibilità di pensare una modalità diversa di affrontare e gestire le relazioni.

La *naturalizzazione* è infatti un processo basato sull' "abitazione", attraverso il quale, elementi di oppressione vengono non solo accettati, ma diventano parte essenziale della vita quotidiana delle persone che li considerano inevitabili, naturali e inscindibili dalla realtà delle relazioni e dell'esistenza umana. Per superare un tale stato di cose bisogna quindi sviluppare una visione critica sul mondo in cui si vive e iniziare a considerare possibilità diverse da quelle a cui ci si è abituati. Sempre da Freire (1970/1986) viene così ripreso il concetto di *problematizzazione*, intendendo con questo lo svolgimento di un dubitare e rifiutare ciò che unilateralmente è stato insegnato e comunicato, una critica a quelle condizioni umane che si percepiscono inizialmente come necessarie e fondanti la nostra stessa possibilità di essere al mondo. Attraverso un processo di *problematizzazione* si può invece dar vita a una nuova forma di comunicazione che si esprime nel *dialogo* (*ivi*), distruggendo quelle *naturalizzazioni* che impongono l'accettazione incondizionata di forme di oppressione vissute come inevitabili. Parallelo al concetto di *problematizzazione* vi è quello di *de-ideologizzazione*. Montero (2012) descrive questo processo come un'azione di costruzione e ricostruzione complessiva della coscienza, attraverso la creazione di diverse modalità di comprensione dei contesti di vita della persona, delle circostanze e dei fattori che la determinano. Le ideologie presenti nelle comunità e nella società spesso rappresentano e definiscono le costrizioni epistemologiche che le persone subiscono passivamente, senza conoscerne le implicazioni sulla propria vita, le causalità e i legami oppressivi che nascono da sistemi di conoscenza imposti vissuti come unici possibili.

Con il processo di *de-alienazione*, inoltre, le persone possono riprendersi parte del potere che i sistemi di oppressione avevano tolto loro. Si tratta infatti di un movimento di trasformazione del soggetto da una posizione passiva in cui si subiscono gli stati oppressivi ad una attiva in cui si ha il potere di cambiare le cose. La *de-alienazione* permette una maggiore comprensione delle relazioni tra gli avvenimenti, i fenomeni sociali e la persona stessa, ridandole il ruolo attivo e creativo che le concerne nel

mondo sociale e permettendo il superamento di una condizione di sottomissione passiva.

Secondo Montero e Sonn (2009) la *coscientizzazione* è un processo dinamico, cognitivo ed emozionale, di mobilitazione della coscienza attraverso il quale si giunge ad una maggiore comprensione delle condizioni e delle circostanze della propria vita. Lo sviluppo di una coscienza critica relativa a situazioni, eventi, relazioni che causano dolore o felicità, che producono malessere o generano benessere, va da ciò che è percepito come il reale e unico modo di essere a ciò che può invece esistere in un altro modo, diverso e più sano per la persona. Il processo di *coscientizzazione* è finalizzato quindi ad una mobilitazione complessiva della coscienza per la comprensione del proprio modo di vivere nel mondo, del proprio ruolo sociale e della storia che forma la memoria individuale e collettiva. La produzione di una conoscenza storica circa il proprio gruppo e se stessi è infatti essenziale per lo sviluppo della capacità di comprensione delle circostanze di vita, delle relazioni e dei contesti che sono funzionali o meno al benessere del soggetto.

Nella Psicologia della Liberazione il pensiero e l'azione così come la ricerca e l'intervento non sono mai visti come momenti nettamente separati del lavoro psicologico, ma considerati nel loro intreccio continuo e circolare. Con *prassi* si intende infatti proprio la relazione dinamica e riflessiva tra la teoria e la pratica psicologica, aspetti che si influenzano reciprocamente e costantemente. Fondamentale per la prassi è il *dialogo*, concetto che introduce anche l'aspetto metodologico della Psicologia della Liberazione. Come ricorda Montero (2012) dialogare “presuppone riconoscere l'Altro come attore sociale e rispettare le sue condizioni di costruttore di conoscenza e produttore di una storia” (p.20). Come si è già visto, è nella relazione che avviene la creazione di nuove conoscenze e nuove identità, si trasformano le persone e le condizioni di benessere e malessere possono cambiare attraverso processi di elaborazione dei pensieri e delle emozioni. Ma per svolgere un vero dialogo generativo di conoscenza

è necessario avere un'adeguata consapevolezza degli assunti epistemologici che fanno da sfondo alla relazione e che ne definiscono alcune regole di funzionamento. Se i diversi attori della relazione non sono abbastanza consapevoli di tali regole, il rischio è di ricadere nuovamente in un'ideologizzazione epistemologica che non dà spazio alla reciprocità e all'Altro.

La psicologia della liberazione come abbiamo visto mira ad una comprensione del ruolo della psicologia nei processi di trasformazione sociale e, a tal fine, lo studio del modo in cui gruppi deboli e minoranze soffrono e resistono a situazioni di disuguaglianza sociale e asimmetria di potere può rappresentare il punto di partenza per la pianificazione e il disegno di strategie di liberazione sensibili ai propri valori e alla propria cultura (Martín-Baró, 1994).

Il potere risulta essere una componente essenziale della giustizia e del benessere diventando una variabile da considerare nell'analizzare il contesto di vita di soggetti che vivono condizioni di oppressione in relazione alle esperienze di impotenza, di esclusione, di emarginazione e di insicurezza economica (Prilleltensky & Arcidiacono, 2010). Andando oltre questi fattori, si considerano gli stati di oppressione non solo nella loro manifestazione evidente e percepita, ma anche nei loro aspetti più nascosti e mascherati di cui talvolta i soggetti coinvolti non sono consapevoli, ma che ne subiscono comunque gli effetti in termini di malessere e distruttività psicosociale. Scopo dello psicologo è così svelare le dinamiche invisibili e promuovere la conoscenza complessa dei fattori in gioco nella vita delle comunità.

1.3 Approccio metodologico complesso al lavoro di comunità

Da un punto di vista metodologico la Psicologia della Liberazione tende a non chiudersi in una rigidità tecnica, privilegiando specifici

strumenti di lavoro e padroneggiando metodi di indagine in un'ottica riduzionista e lineare, ma prova invece a integrare diverse metodologie e prospettive conoscitive in una visione complessa dei fenomeni sociali e psichici. Accanto all'elemento del *dialogo*, inteso come processo funzionale al riconoscimento di Sé e dell'Altro e generatore di esperienze conoscitive co-costruite all'interno delle relazioni e dei contesti, assume un significato di notevole importanza anche il concetto di *partecipazione*, centrale in un discorso di promozione di benessere di comunità e di trasformazione sociale. Il modello di lavoro di comunità della ricerca-intervento si inserisce proprio in quest'ottica e, come vedremo meglio in seguito, la metodologia della ricerca-azione partecipata (Fals Borda, 1979; Reason & Bradbury, 2008) è utile e funzionale agli scopi della psicologia della liberazione proprio in quanto considera la partecipazione un elemento centrale nei processi di sviluppo della salute di comunità. La ricerca-azione partecipata (P.A.R.) integra i diversi aspetti di conoscenza e di intervento proprio di un lavoro di comunità, connettendo intimamente i processi partecipativi a quelli di trasformazione psico-sociale. La partecipazione e la capacità riflessiva della comunità che comprende il ricercatore diviene in quest'ottica l'essenza di una dinamica di generazione di conoscenza che provoca il cambiamento e promuove il benessere. Montero (2009) ritiene che non esistano indicazioni precise e assolute su quale sia il metodo più adatto a raggiungere gli obiettivi di trasformazione sociale e di coscientizzazione che propone la psicologia della liberazione. La complessità dei fenomeni rende necessario l'utilizzo di metodi misti (Axinn & Pearce, 2006; Gelo, Braakmann & Benetka, 2008) e il ricorso ad un approccio metodologico complesso e a plurimi e diversificati strumenti di indagine e intervento. La stessa Montero (2009) parla di *metodo della problematizzazione*, raggruppando in un unico insieme i diversi elementi di partecipazione, dialogo, critica e acquisizione di consapevolezza e altri ancora vicini alla psicologia della liberazione. Le strutture sociali, i modelli relazionali, le ideologie e le credenze che vengono date per scontate e che causano oppressione vengono messe in discussione con questo metodo, e gli attori protagonisti di tale processo sono

gli stessi oppressi. La riflessività che accompagna la partecipazione alle azioni di liberazione dall'oppressione si lega all'*Attitudine Critica* di cui parlava Freire (1970/1986), riferendosi alla capacità dei soggetti di assumere un ruolo attivo nel proprio mondo e di affrontare la storia con atteggiamento critico, non passivo e succube. Rinegoziare i significati simbolici attraverso il dialogo e la partecipazione alla vita sociale, problematizzando la storia con la capacità critica propria dell'uomo, è ciò che rende possibile lo sviluppo di una nuova coscienza e il cambiamento individuale e comunitario.

CAPITOLO II

MODELLO EPISTEMICO ESPLICATIVO E STUDI SUL POTERE

L'ipotesi epistemologica che fonda il mio lavoro definisce l'oggetto della stessa ricerca come un elemento psichico tridimensionale, in cui le dimensioni di Potere, Identità e Conoscenza sono facce diverse di un'unica struttura semiotica, connesse tra di loro attraverso relazioni dinamiche complesse che producono effetti importanti nelle nostre vite e sul benessere o malessere delle comunità. Questo elemento tridimensionale, come vedremo, sembra originarsi da un atto di coscienza che fonda il soggetto e la stessa possibilità di vivere nel mondo. Il soggetto emerge così nella sua funzione di coscienza generando il suo Potere, la sua Identità e la sua Conoscenza.

Il comprendere le relazioni tra queste dimensioni psichiche implica però una preliminare e sempre più chiara definizione di ciò che si intende appunto per Potere, Identità e Conoscenza, cogliendo le sfumature dei possibili significati attribuiti ad essi. Fine e mezzo della stessa ricerca è così lo sviluppo di un modello teorico che circolarmente si struttura e ristrutturata accompagnando e ridefinendo a sua volta il percorso conoscitivo proprio del mio lavoro. L'esplorazione di alcuni specifici approcci psicologici e la graduale immersione in altri modelli presenti in letteratura è quindi funzionale agli scopi della ricerca è parte integrante della stessa.

La complessità del fenomeno e delle dinamiche relative alla dimensione del potere rende necessaria, come si è detto, una almeno parziale definizione dello stesso concetto di Potere, tenendo conto sempre delle diverse prospettive attraverso le quali è possibile riferirsi ad esso. L'intento è quello di comprendere maggiormente come il Potere, in un'accezione che proverò ad esplicitare, si relaziona ad altre dimensioni significative per il lavoro proprio della psicologia di comunità, quali, appunto, quelle dell'Identità e della Conoscenza. L'interesse psicologico si

intreccia intimamente con quello di altre discipline rientrando con esse nel più vasto campo filosofico e scientifico, aprendo alla complessità della conoscenza che supera il riduzionismo e la linearità del pensiero post-positivista. Andando immediatamente oltre ad una visione sostanziale del potere, il mio studio si posiziona quindi in un'ottica relazionale e socio-costruttivista, trans-disciplinare e multi-metodologica nell'esplorazione dei fenomeni psico-sociali connessi al potere.

2.1 Le diverse prospettive sul potere

Lo studio del Potere ha riguardato innumerevoli discipline, approcci, orientamenti scientifici, che hanno trattato la vastità dei significati riferibili a questo complesso elemento semiotico. Nel mio modesto tentativo di elaborare un modello teorico sul potere che abbia valenza epistemica e trasformativa nel campo della psicologia critica di comunità, ho provato ad immergermi gradualmente e con timidezza in alcune manifestazioni di questa enorme massa di studi, dando vita ad un percorso impervio e ricco di incognite che inizia ad assumere una sua propria struttura e forma. L'includere e l'escludere selettivo di argomentazioni, considerazioni, aspetti significativi dei diversi orientamenti e approcci teorici al discorso sul potere sono così in funzione di un modellamento epistemico capace di coniugarsi con le finalità e le metodologie di ricerca e di azione proprie di una psicologia critica di comunità che si pone come soggetto competente nella destrutturazione e ristrutturazione di asimmetrie di potere disfunzionali al benessere psicosociale e che causano stati di oppressione.

Il considerare il Potere nel suo essere una dimensione rappresentativa della possibilità di agire un cambiamento psicosociale lo collega ai fenomeni di influenza, controllo e determinazione che investono le relazioni ai diversi livelli ecologici, non riducendosi però ad essi, ma superando una visione classica del Potere propria della psicologia mainstream. La possibilità infatti di concepire il potere come forma di

generatività e creatività psichica indirizza profondamente il processo di ricerca, arricchendo il ventaglio di possibilità degli effetti dello stesso oggetto di indagine.

Diverse concezioni filosofiche considerano il potere solo in una veste negativa, ossia di affermazione del proprio a scapito dell'altro, attraverso differenti manifestazioni di un potere opprimente. Spesso il potere è stato visto e concepito secondo una prospettiva giuridica sottolineando l'importanza di forme istituzionalizzate di autorità, forme legittimate o meno di capacità di agire. Più in generale ne viene spesso enfatizzato l'aspetto relativo alla capacità di influenzare i comportamenti degli altri e di definirne gli ambiti di vita. Il concetto è indubbiamente in stretta connessione con quelli di forza, influenza, controllo, volontà, ma vanno maggiormente specificati i termini di tale connessione, proprio per comprenderne il valore epistemico. Interesse della psicologia di comunità è immergersi in questo insieme complesso di relazioni di forza agendo e promuovendo linee di sviluppo psichico e sociale che vadano nella direzione di un miglior benessere collettivo, di giustizia sociale e felicità condivisa.

In ambito psico-sociale, il potere è generalmente inteso come la forza che entra in gioco nelle relazioni tra persone o tra gruppi di persone. Nelle diverse definizioni date al potere possiamo ritrovare due aspetti generalmente considerati caratteristici: 1) la capacità di un soggetto di controllare gli altri e gli eventi; 2) la capacità di resistere e opporsi al potere degli altri.

Il sociologo tedesco Max Weber (1864/1920) si riferisce al potere come la capacità di un attore sociale di agire un controllo sul comportamento di altri attori, definendone le azioni e le decisioni. Per questo autore lo Stato è espressione di un rapporto di dominanza di alcuni uomini su altri uomini, in un modello di governo e di dominazione legittimata e istituzionalizzata. L'enfasi sulla coercizione e sull'emersione di un potere controllante e autoritario nella nascita delle istituzioni e dello

Stato moderno attraversa il pensiero non solo di Weber ma di un vasto mondo della conoscenza sociologica sul potere. Una posizione di potere è così quella che permette ad una persona inserita in una relazione sociale di far valere la propria volontà superando le resistenze degli altri e degli eventi del mondo.

Anche Kurt Lewin (1951/1972), nel descrivere le relazioni di potere sociale, fa riferimento al gioco di forze opposte tra chi detiene il potere e chi si oppone ad esso, in un sistema di conflitto dinamico e violento. Questo movimento di forze può produrre diversi risultati e innumerevoli effetti sullo stesso sistema. La contrapposizione di spinte energetiche può sia ridurre il potere di chi lo detiene, sia alimentarlo nuovamente e promuovere le stesse dinamiche sociali.

Un'attenzione maggiore alle componenti ambientali nei processi di potere è data dal pensiero di Heider (1958/1972), il quale ritiene che ogni azione sociale implichi una trasformazione della relazione tra l'individuo e l'ambiente che lo circonda, attraverso quindi un sovrapporsi di *forze ambientali* e *forze personali*. Considera *capacità* dell'individuo l'attualizzazione del suo potere che supera le forze ambientali che gli si oppongono e lo contrastano.

Turner (2005) ricorda come “la teoria standard vede il potere come capacità di esercitare influenza, influenza basata sul controllo di risorse ritenute importanti o desiderate da altri” (p.1). Buckley (1967) considerava anch'esso il potere sociale come forma di controllo e influenza delle azioni degli altri, finalizzate al raggiungimento di obiettivi personali che prescindono dal consenso e dall'interesse di coloro sui quali si esercita lo stesso potere. Altri autori hanno indagato come il potere e gli effetti che comporta sono legati non solo ad azioni sociali, condotte comportamentali e aspetti concreti della vita reale, ma anche a stati affettivi e ai vissuti emotivi dei soggetti coinvolti (Raven, 1992; Winter, 1973). Tutti questi studi contemplano la presenza di un certo grado di coercizione, di minaccia e

applicazione di sanzioni punitive negli esercizi di potere (Lasswell & Kaplan, 1950), promuovendo un concetto di potere sociale riferibile all'abilità potenziale di strutturare relazioni asimmetriche tra livelli gerarchici di persone o gruppi (Blau, 1964). Queste definizioni sembrano associare profondamente l'elemento del potere alla *dominanza*, cioè ad una modalità relazionale fondata sul prevalere di un soggetto su un altro (Linell & Luckman, 1991), sulla sottomissione e la coercizione della volontà dell'altro alla propria, in un conflitto che tende a risolversi con la riduzione della libertà d'azione, di pensiero e d'espressione del più debole, della parte che soccombe ed è oppressa.

La prescrizione coatta di modelli comportamentali ad altri si inserisce nel discorso inerente al concetto di *autorità*, anch'esso complesso e comprendente diversi aspetti significativi per questo studio. Oltre che esprimersi in un potere violento con funzione di controllo e coercizione, l'autorità include una dimensione di legittimità, quindi un potere istituzionalizzato e appunto legittimato, definito cioè da condizioni e limiti di esercizio stabiliti da regole e norme socialmente accettate e condivise. La condivisione di leggi e valori in un gruppo sociale pone ad un ente istituzionale, formalizzato e autoritario, il potere e la funzione di regolare le relazioni, influenzare e determinare le azioni, i comportamenti e anche la morale degli individui e delle comunità per scopi e finalità sociali e collettive. In questo processo di delega di potere ad un soggetto istituzionalizzato avviene però un intreccio complesso tra la dimensione politica e le individualità di chi assume ruoli specifici e funzioni autoritarie, provocando potenziali derive individualistiche e autoreferenziali. La funzione sociale dichiarata di una autorità e di un'istituzione non corrisponde completamente al suo reale funzionamento, in cui il rispetto e la promozione di regole condivise finalizzate al benessere collettivo si scontrano con il perseguimento di altri interessi e affermazioni di soggettività e personalità specifiche, dando espressione alla complessità dei fenomeni connessi al potere.

Proseguendo lungo una prospettiva psico-sociale, vediamo come l'approccio della Social Cognition³ ha trattato tali questioni, cogliendo nuove sfumature dei fenomeni di potere che è necessario leggere in un'ottica critica e riflessiva, soprattutto in rapporto alla dimensione identitaria propria degli attori sociali.

Molti autori si sono avvicinati allo studio del potere indagando le relazioni sociali nelle loro manifestazioni conflittuali e violente, i rapporti inter-gruppi e i processi di inclusione ed esclusione sociale nelle comunità, aprendo così a interessanti riflessioni sul legame di queste dinamiche con dimensioni prettamente ontologiche. Vediamo infatti come per Deutsch (1990) l'elemento chiave dei fenomeni di esclusione sociale è identificato nel grado di integrazione che il soggetto ha raggiunto nel corso delle prime fasi di sviluppo fra immagine che ha di sé e quella che ha a proposito delle altre persone. Il bisogno naturale di identificare le persone come amiche o nemiche di cui parla l'autore si riallaccia inoltre a diverse prospettive teoriche di tipo clinico, evolutivo, sociale e politico (Ravenna, 2004). Vi è una tendenza innata ad agire positivamente verso ciò che fa bene e negativamente verso ciò che fa male, sviluppando il potenziale di amore e odio di ogni individuo. Il "Sé buono" e il "Sé cattivo", e "l'altro buono" e "l'altro cattivo", si svilupperanno a partire dalle gratificazioni e dalle frustrazioni sperimentate dal bambino nelle prime fasi di vita, nel rapporto con le figure genitoriali e le cure materne. Nei primi stadi di sviluppo le concezioni di Altro buono e cattivo e quelle di Sé buono e cattivo sono separate. La mancanza di integrazione è dovuta non solo ad una immaturità cognitiva ma rappresenta anche un'attività di scissione dei processi cognitivi in modo da evitare che il Sé o l'altro buono siano sopraffatti dal Sé o dall'altro cattivo (Klein, 1932/1975; Segal, 1973). Il processo di integrazione di tali elementi accuratamente indagato da autori di orientamento psicodinamico come quelli citati e le modalità di gestione

³ Si fa qui riferimento all'ampia corrente scientifica sviluppatasi nell'ambito della psicologia sociale, interessata alla comprensione dei processi di conoscenza del mondo sociale propri della mente umana.

dell'ambivalenza ad esso legate influenzano le condotte sociali improntate all'amore e all'odio in età adulta.

In un'ottica socio-cognitiva una prospettiva non integrata fra sé e gli altri può favorire infatti condotte di esclusione morale che fondano relazioni intergruppo disfunzionali ad un benessere collettivo. In tale ottica il processo di differenziazione tra ingroup e outgroup riflette la tendenza precoce dell'individuo a differenziare fra oggetti di attaccamento e persone estranee e non familiari, ovvero tra esperienze sicure e potenzialmente insicure, e ha funzione adattiva. Autori come Ervin Staub (1989) e Aaron Beck (1999) evidenziano come i conflitti intergruppi e atteggiamenti aggressivi e svalutativi dell'outgroup possono nascere da motivazioni auto difensive e di salvaguardia del Sé psicologico. L'autostima, l'identità e la riconoscibilità del proprio gruppo divengono quindi elementi strutturanti le relazioni tra gruppi e rientranti in un discorso più ampio sul potere e l'oppressione. Riprendendo tali modelli teorici, Marcella Ravenna (2004) ritiene che condizioni di minaccia ad elementi fondanti il Sé psicologico, quali valori, credenze, e più generali stili di vita, possano generare reazioni finalizzate alla protezione delle identità personali, che necessitano di un certo grado di sicurezza e stabilità. Queste tendenze alla salvaguardia del proprio sé, dell'autostima e dei valori identitari, può dar vita a processi di svalutazione dell'altro e ad atti di violenza verso l'outgroup.

Il bisogno di esercitare potere consiste essenzialmente nell'esercitare la propria influenza e il proprio controllo sulle condotte delle altre persone (McAdams, 1985; McClelland, Davidson, Floor & Saron, 1980).

Per Morgenthau (1962) sia il potere sia l'amore affondano le loro radici in uno stato di solitudine. Secondo l'autore mentre l'amore riduce i confini tra due individui e tende ad unirli (facendo di due persone una), anche il potere può farlo ma solo imponendo la volontà di uno sull'altro. Vedremo poi come questo pensiero può differenziarsi da altri approcci allo studio del potere e quali dimensioni dello stesso possono essere considerate

in un'indagine attenta alla promozione di un potere funzionale alla costruzione di relazioni produttive e volte al benessere. Dal punto di vista di Morgenthau (*ivi*), la violenza, così come la minaccia di una violenza, costituiscono i principali mezzi per ottenere un potere che fonda un rapporto di dominanza e quindi di oppressione tra individui e gruppi.

Presupposto da cui muovono gli studi di Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson e Sanford (1950) è che gli atteggiamenti politici e sociali delle persone costituiscono un modello articolato e coerente che è espressione di tendenze profonde della personalità (o disposizioni stabili) che si sono strutturate nel corso della socializzazione primaria (Brown, 1995). La personalità autoritaria si svilupperebbe, secondo tale prospettiva, in stretto rapporto con gli stili educativi adottati dai genitori e più in generale con le influenze da essi esercitate. Così le differenze più consistenti fra personalità autoritarie e non deriverebbero soprattutto dalla qualità e dalla quantità di affetto ricevuto dai genitori, e di conseguenza dal grado di forza dell'Io che il soggetto ha sviluppato. Se leghiamo la personalità autoritaria ad una dimensione di oppressione (possiamo qui considerare la funzione di potere come *potere su*) possiamo iniziare ad osservare le connessioni tra sviluppo della personalità e del Sé e modalità di gestione del potere ai diversi livelli ecologici.

Rimanendo nell'ottica propria dei modelli della Social Cognition, possiamo considerare la teoria dell'apprendimento sociale (Bandura, 1977) nella comprensione dei processi di modellamento di strutture psico-sociali che determinano stati di oppressione. Ampliando la visione di Bandura ad un livello ecologico sovra-individuale, gruppale e di comunità, può essere interessante indagare il modo in cui l'influenza di modelli sociali di riferimento nella genesi e nello sviluppo di organizzazioni collettive (a diversi gradi di complessità) produce il reificarsi di asimmetrie di potere determinanti stati di oppressione delle minoranze e nei gruppi deboli. A tal fine è necessario sviluppare un processo di pensiero che vada oltre la dimensione socio-cognitiva e includa gli aspetti meno evidenti delle

relazioni sociali in un approccio alla complessità epistemica che consideri la capacità trasformativa e di promozione di azione sociale della stessa conoscenza funzionale all'*empowerment*. La condizione psicologica opposta a quella dell'*empowerment* è la *learned helplessness* o *impotenza appresa* (Seligman, 1975) e fa riferimento al fenomeno per il quale le persone che sperimentano l'inefficacia delle proprie azioni rispetto ad un particolare evento sviluppano un determinato tipo di aspettativa rispetto a se stessi: imparano che qualunque cosa faranno in futuro relativamente a quell'evento non solo non produrrà l'effetto desiderato, ma confermerà la percezione di sé come esseri impotenti, sino ad inibire l'azione stessa.

La credenza di non avere possibilità di controllo rispetto alle circostanze della vita pone gli individui in una posizione caratterizzata da *locus of control* esterno, comportamenti di *coping* non orientati al compito e da un'immagine di sé non particolarmente positiva. L'impotenza appresa si configura, propriamente, come: "lo stato di chi ha perso qualsiasi fiducia nella possibilità di essere arbitro del proprio destino, di chi si trova completamente alla mercé di forze che non controlla, di chi è nell'impossibilità di dare un senso e una direzione alle cose che accadono".

Il termine *deindividuazione* richiama specularmente quello di *individuazione* utilizzato in genere per indicare sia lo stato psicologico sia il processo attraverso il quale una persona, in un dato momento, si percepisce come distinta, unica e identificabile. Il sentimento di distintività che si associa a uno stato di individuazione può avere conseguenze positive ma anche negative. Festinger, Pepitone e Newcomb (1952) sono stati i primi a utilizzare il termine *deindividuazione* per indicare il processo attraverso il quale i sentimenti di responsabilità personale di un individuo e il timore di sanzioni sono indeboliti dal fatto di sentirsi anonimo all'interno di un gruppo. Successivamente Zimbardo (1969), anche sulla scia degli studi classici di Le Bon (1895/1970), Tarde (1901), Sighele (1891), così come quelli di Freud (1921/1975), ha ripreso il concetto di *deindividuazione* per designare il processo psicologico che, riducendo l'identificabilità sociale e

l'autoconsapevolezza dell'individuo all'interno di un gruppo, rende possibili comportamenti che normalmente sono inibiti. La deindividuation implica una diminuita consapevolezza di sé, e un'aumentata identificazione e sensibilità agli scopi e alle azioni intraprese dal gruppo. La visione di Zimbardo risulta ad ogni modo troppo individualistica e non considera la dimensione culturale né altri livelli identitari.

Studi più recenti aprono ad una prospettiva più complessa e circolare per la comprensione dei processi di deindividuation e della loro relazione con l'identità e l'ontologia in generale. Reicher (1984), che si richiama alle teorie dell'Identità sociale di Turner e colleghi (Turner, Hogg, Oakes, Reicher & Wetherell, 1987), descrive nei suoi studi come gli individui in un contesto di folla non perdono semplicemente la loro identità personale, ma assumono piuttosto una nuova identità sociale. Gli studi di Bernays (1923/2004, 1928/2008) sulla costruzione del consenso sociale e la manipolazione dell'opinione pubblica mettono in luce l'emergere delle passioni inconsce delle masse, il cui controllo diviene espressione di dominio di élite minoritarie garanti del potere. La perdita di individualità in contesti di folla e in sistemi sociali ampi compromette le capacità di contenimento dei confini psichici soggettivi e della stessa funzione di coscienza, lasciando libere le passioni primarie di innalzarsi sulla ragione. L'im maturità di un'entità psichica collettiva rende così difficile la riflessività e il pensiero critico e consapevole delle masse. Lo stesso Freud (1930/1985) ha espresso dubbi sulla possibilità dei popoli di sviluppare una coscienza matura in grado di liberarsi dall'oppressione del potere di pochi sui molti, e ciò si può collegare ai processi di deindividuation e di perdita di contenimento emotivo di una soggettività ancora non ben definita. Questo ci è utile per comprendere la forte connessione tra i diversi modi di intendere l'identità e la permeabilità dei livelli ecologici nella strutturazione della stessa. Vedremo come anche nei rapporti intergruppi la sovrapposizione tra diversi livelli identitari sia funzionale o meno alla organizzazione delle relazioni sociali che caratterizzano i conflitti tra i gruppi e le modalità di gestione degli stessi.

La multidimensionalità dell'identità va considerata in un'ottica ecologica e temporale per comprendere come il bisogno ontologico umano si lega ai processi relazionali e nello specifico all'elemento del Potere. Come gli stessi studi di Tajfel e Turner (1979) e quelli successivi di Turner, Hogg, Oakes, Reicher e Wetherell (1987) mettono in evidenza, l'identità personale e l'identità sociale costituiscono i poli di un continuum dimensionale. La percezione, l'interpretazione, la valutazione e la risposta che un individuo darà in una determinata situazione dipende strettamente dalla posizione all'interno di tale continuum in cui egli si trova in quel momento. Se la sua identità personale è particolarmente saliente allora le azioni che egli intraprenderà saranno influenzate dai suoi bisogni, motivazioni, credenze personali. Se lo è invece la sua identità sociale le sue condotte saranno influenzate dal percepirsi come un esemplare intercambiabile di una categoria piuttosto che come soggetto unico e distinto dagli altri e prevarranno perciò bisogni, scopi e motivazioni di tipo collettivo. La salienza dell'uno o dell'altro tipo di identità andrà a definire il modo in cui l'individuo percepirà, interpreterà, valuterà e risponderà alle situazioni e alle persone con cui si troverà a interagire. Quanto appena detto costituisce un'interessante chiave di lettura per la comprensione dei processi di costruzione del potere e di funzioni di leadership di comunità, così come evidenziato nello studio sulle storie di vita di leader di comunità migranti (Natale, 2010), in cui l'elemento culturale e quello ontogenetico possono aiutarci a sviluppare una metafora epistemologica che esemplifica stili e modelli socio-culturali di relazione tra identità e potere.

2.2 Psicoanalisi e Potere

Un ulteriore interessante contributo alla comprensione delle dinamiche di potere viene dalla psicoanalisi, soprattutto in relazione all'origine psichica di tale elemento. Lo studio in profondità dello sviluppo psichico del potere permette di cogliere aspetti di tale dimensione non facilmente osservabili attraverso altre prospettive di ricerca, e i modelli

psicoanalitici risultano essere particolarmente efficaci in questo. Il graduale inserimento nella letteratura psicoanalitica relativa al potere può avvenire nella misura in cui si iniziano a cogliere le relazioni con altre filosofie e apparati di pensiero.

Nel testo “Psicoanalisi e Potere” a cura di Luigi Longhin e Franca Mazzei Maisetti (1991) il potere è essenzialmente presentato come “momento di estrinsecazione di una forza interna” (p.VIII), componente umana proprio dell’essere (rientrando quindi in un discorso ontologico), di cui la psicologia e la psicoanalisi non possono che interessarsi con estrema attenzione.

Tale approccio considera il processo di individuazione come il processo di crescita di ciascuno di noi, in cui si sviluppano e si evolvono le vicende della nostra storia, personale ma anche collettiva. La psicoanalisi, sin dalle sue origini, si propone di ricercare e analizzare le incoerenze interne ed esterne relative a questo processo che determinano confusione, disequilibrio e, di conseguenza, patologia. Le relazioni tra individuo e collettività sono molto significative in un discorso come quello presentato, in cui si sottolinea l’importanza della similarità tra il microcosmo uomo e il macrocosmo società, cogliendo la permeabilità dei livelli ecologici e il loro determinarsi e influenzarsi a vicenda. Anche se la psicoanalisi ha origine in un rapporto individuale con l’intento di esplorare le strutture affettive inconsce dell’individuo, dato che le stesse sono strutturalmente connesse con la relazione degli individui tra loro, non può che interessarsi anche delle dinamiche sociali e delle strutture inconsce dei gruppi sociali.

Mazzei Maisetti, nella prefazione al testo scrive: “L’umanità da sempre cerca di comprendere e insieme struttura la realtà che la circonda. Il linguaggio, l’arte, la filosofia, la tecnica, le leggi, ecc. sono punti di arrivo e di partenza. L’uomo le contiene e ne è contenuto. Le crea concettualmente e insieme ne è forgiato; ne parla e ne è parlato. Nello spazio intermedio tra il soggetto e l’oggetto, nel regno del simbolico si può forse andare a cercare

quel *daimon* terribile e sublime che è il potere. A questo livello potere e coscienza coincidono” (*ivi*, p.IX). Già qui possiamo iniziare a delineare un aspetto sostanziale del discorso sul potere così come si sta pian piano sviluppando nel suo relazionarsi, a partire da una prospettiva psicoanalitica, con altre dimensioni psichiche quali la coscienza (e il suo prodotto di conoscenza). Infatti l’autrice ci ricorda come “F. Fornari scrive che ognuno di noi è responsabile in prima persona della propria verità e la verità è strettamente connessa alla conoscenza. Conoscere rimanda a co-nascere o nascere insieme. Il primato della vita affettiva rispetto alla vita conoscitiva ci insegna che la conoscenza non può prescindere dal sentirsi responsabile in prima persona della distruzione della verità, come proprio oggetto d’amore. È dovere dell’uomo un costante processo di verifica per permettere che la verità riemerge all’interno della compatibilità tra soggetto e predicato, tra l’uomo e il suo operato” (*ivi*, p.X).

Per una maggiore comprensione del fenomeno del potere è necessario considerare i molteplici elementi e le infinite contraddizioni presenti in esso, evitando di cadere nell’errore metodologico, sottolineato da Pierre Bourdieu (1980), di una semplicistica contrapposizione tra posizione *soggettivistica* e *oggettivistica*.

Secondo Luigi Longhin (1991b) entrambe le impostazioni risultano riduttive ed eccessivamente limitate, in quanto non considerano la complessità dei processi di formazione delle unità soggettive e delle strutture ambientali e istituzionali né tantomeno la dinamicità dei loro rapporti. Ritene altresì che occorra sviluppare un’analisi fenomenologica del potere nella sua “triplice dimensione: di potere intrinseco al soggetto (fondamento psicologico del potere), cioè come sua capacità intrinseca di rapportarsi alle condizioni proprie della sua situazione esistenziale concreta e alla sua identità; di potere estrinseco del soggetto, (fondamento sociologico del potere) inteso come sua capacità estrinseca che appartiene alla sfera dell’intersoggettività sociale; e di potere oggettivo o strutturale (fondamento giuridico-istituzionale del potere), inteso come funzione di

gestione delle contraddizioni, come meccanismo iscritto nello stesso ordine normativo-istituzionale” (*ivi*, p.7). La prospettiva presentata, centrata sulla capacità di gestire le contraddizioni specifiche del rapporto tra determinato e indeterminato, permette di esplorare la complessità del fenomeno, evitando semplicistiche interpretazioni. A partire da questo presupposto l'autore propone inoltre di inserire questo tipo di analisi nel contesto dello Stato capitalistico e della società contemporanea, studiandone gli elementi caratterizzanti per “individuare alcune forme effettive di potere all'interno della riproduzione sociale” (*ibidem*).

Seguendo sempre il discorso di Longhin, si intende qui mettere in evidenza l'importanza del carattere contraddittorio e ambivalente del soggetto umano nel suo rapporto con il sociale. Contemplare l'ambivalenza e la relatività del fenomeno del potere permette di esser presenti al suo interno e coglierne maggiormente la complessità epistemologica. Se consideriamo, con la psicoanalisi, le contraddizioni come elementi sostanziali degli infiniti aspetti della vita, possiamo intendere allora il potere come la capacità di gestire coscientemente tali contraddizioni, le quali si manifestano sia all'interno del rapporto tra individuo e struttura sociale, sia all'interno del rapporto tra società e norma giuridica, sia tra società, individuo e Stato.

“Questa fondamentale ambivalenza e contraddittorietà strutturale del soggetto umano si rivela nelle relazioni sociali e permette di capire perché non possa esistere una società trasparente senza contraddizioni e senza conflitti. Il potere, visto in questo contesto, non è altro che la facoltà che permette ai soggetti sociali, individuali e collettivi, e alle istituzioni di gestire questa situazione sociale contraddittoria e mutevole, manifestando, al tempo stesso, la sua stessa fondamentale ambivalenza.” (*ivi*, pp.13-14).

Riprendendo la suddivisione precedentemente citata, consideriamo il *potere intrinseco* del soggetto la capacità intrinseca della persona formatasi attraverso lo sviluppo dei rapporti affettivi e cognitivi, con la madre, con la

famiglia e con il mondo esterno. Tale capacità ha a che vedere con una “relativa autonomia, senza cadere nel pericolo di una eccessiva identificazione, riconoscendo, al contempo, sia la relativa autonomia dell’altro che la propria dipendenza dall’altro, in una situazione di reciproco riconoscimento” (*ivi*, p.14).

Seguendo tale visione, una maturità psichica del potere “non si coniuga con la logica del dominio, né con la volontà di una esagerata affermazione di sé, fino a negare l’autonomia dell’altro oppure a ridurre l’altro a oggetto del proprio arbitrio” (*ibidem*). Queste ultime modalità relazionali, invece, risultano essere di natura sado-masochista, legate ad un modello infantile e potenzialmente patologico di rapporto tra soggetti. Questi vedono compromesso il proprio potere intrinseco e manifestano così profonda insicurezza sottostante a sentimenti di ansia e angoscia. Quanto più il soggetto possiede un adeguato potere intrinseco tanto più risulta in grado di “gestire il rapporto contraddittorio tra due esigenze per lui ugualmente indispensabili e vitali: essere determinato dal punto di vista sociale per essere riconosciuto, e avere una certa autonomia” (*ibidem*).

Un altro aspetto rilevante in questa analisi del fenomeno del potere è relativo alle relazioni sociali tra soggetti e va considerato quale capacità di risolvere le contraddizioni che emergono tra determinato e indeterminato rispetto alle strutture sociali e alle condizioni materiali esistenti nella società. Mentre a un livello oggettivo e strutturale possiamo individuare le manifestazioni del potere nei dispositivi normativi delle istituzioni, nei meccanismi di regolazione sociale che riguardano gli oggetti degli universi relazionali e non solo i soggetti psichici.

In un discorso di psicoanalisi del potere risulta rilevante il concetto di *fraintendimento originario* legato all’alterazione e trasformazione delle primissime modalità di funzionamento della mente e della capacità di relazione emotiva e affettiva del neonato. Gli effetti di questo processo di distorsione, connessi ad elementi di natura nevrotica e/o psicotica,

influenzano la struttura mentale e la capacità relazionale complessiva del soggetto determinandone l'espressione del proprio potere personale e della propria vitalità.

Il contributo psicoanalitico si riferisce quindi all'origine profonda di tale potere, con l'intento di analizzare e comprendere la genesi dei fenomeni psichici ad esso connesso e, eventualmente, attivare un processo di ristrutturazione di aspetti della personalità attraverso un lungo e difficile intervento psicoterapeutico. Una tale prospettiva apre così alla riflessione sui processi generali legati al potere non solo individuale, ma soprattutto relazionale e sociale, rappresentando un modello di lettura dei fenomeni di potere molto utile alla loro comprensione. Esplorare l'origine psichica e sociale del potere del soggetto nelle sue infinite forme diviene così significativo anche per gli intenti trasformativi e non solo conoscitivi della psicologia critica di comunità e per l'azione politica generale. L'apporto specifico del sapere psicoanalitico alla comprensione e alla modificazione dei fenomeni di potere è relativo quindi all'individuazione delle strutture e delle dinamiche inconscie che concorrono, sia ad un livello individuale che ad uno livello collettivo, a determinare i processi psico-sociali connessi al potere.

2.2.1 Autorità e processi inconsci

Diversi autori (Weber, 1922/1961; Adorno, Frankel-Brunswik, Levinson & Sanford, 1950), seguendo altri approcci epistemologici, hanno affrontato il discorso sul potere a partire dall'elemento sostanziale dell'*autorità*, dalle forme di legittimazione e affermazione di un potere autoritario e spesso coercitivo. Se proviamo a soffermarci su questi aspetti è possibile cogliere alcuni elementi non secondari ai fini del presente studio, e che assumono un più ampio e profondo significato alla luce dei modelli psicoanalitici.

Per la psicoanalisi, infatti, la personalità autoritaria si caratterizza per il dominio di fantasie inconsce e di meccanismi introiettivi e proiettivi incontrollabili che rendono incapace il soggetto di una sana integrazione interna delle contraddizioni e ambivalenze affettive presenti nell'esperienza relazionale. Luigi Longhin (1991b) ricorda come “una persona che possiede, invece, una «normale» capacità di rapportarsi alla realtà è sostanzialmente libera da deliri di persecuzione consci e inconsci, pur avendo anch'essa conflitti e atteggiamenti emozionali, sentimenti d'amore, di odio e di paura. Tuttavia, essendo più tollerabile il senso di colpa depressivo, i suoi odi saranno meno violenti e meno distruttivi, quindi danneggeranno di meno la persona e i valori da lei amati. Avere una «sana-normale» capacità interiore (potere soggettivo interiore) significa soprattutto non avere inibite né la capacità di provare piacere e di lavorare, né la capacità di accettare il dolore, perché le pulsioni di vita, rappresentate dall'amore, non solamente sono dominanti rispetto alle pulsioni di morte, ma svolgono anche la funzione di neutralizzare e di temperare la distruttività e l'odio interni” (p.22).

Secondo tale prospettiva il soggetto con una personalità «autoritaria» ha quindi una scarsa capacità interiore di accettare l'ambiguità della realtà in cui vive e il suo potere interiore soggettivo risulta perciò fortemente compromesso. Una personalità così strutturata non è in grado di accettare l'ambivalenza delle relazioni e la presenza delle contraddizioni che investono l'esistenza umana, correndo il rischio di regredire e di soccombere alla distruttività di fantasie inconsce e ancestrali, agendo aggressività e sadismo e minando profondamente la sua felicità.

Di particolare interesse per la mia indagine risulta essere inoltre la possibilità di utilizzare il sapere psicoanalitico per la comprensione delle dinamiche di potere all'interno di sistemi istituzionali, in contesti organizzativi dove i conflitti di potere, legati ai processi affettivi transferali e controtransferali, si mettono in atto necessariamente in relazione al perseguimento dei compiti specifici di ogni istituzione.

La conoscenza dei transfert familiari, delle potenze decisionali inconscie che orientano i processi istituzionali e delle dinamiche conflittuali proprie di ogni organizzazione può promuovere lo sviluppo di azioni mirate di trasformazione dei contesti e delle soggettività coinvolte e valorizzare le potenzialità umane volte alla vita e al benessere.

A tal proposito risultano di particolare interesse gli studi di Eliott Jaques (1966) sulle istituzioni di lavoro, nei quali si evidenzia come in queste, oltre alla finalità di raggiungere in modo consapevole compiti e obiettivi realistici, venga conservata la funzione inconscia di difesa da angosce primarie, persecutorie e depressive, che emergono dai membri della stessa istituzione.

Attraverso un processo di identificazione proiettiva ogni componente dell'organizzazione colloca su oggetti esterni elementi del Sé pericolosi e carichi d'angoscia. Il sistema sociale così formatosi svolge quindi una fondamentale funzione di difesa dall'ansia, strutturandosi a partire non solo dalle proiezioni condivise in modo inconsapevole dai vari membri dell'istituzione, ma anche dalle introiezioni, mediante appunto il meccanismo inconscio dell'identificazione introiettiva, con lo scopo di rafforzare e supportare le difese individuali.

Il complesso sistema relazionale istituzionale racchiuderebbe quindi in sé elementi simili a quelli presenti nelle primitive relazioni del neonato con la madre, sentita in passato come oggetto parziale buono o cattivo, funzionando attraverso le stesse difese psicotiche messe in atto dal bambino per proteggersi dalle ansie proprie in tali relazioni.

Altri studi in ambito socio-analitico (Menzies, 1970; Rice, 1963/1974) mostrano ancora come il funzionamento delle istituzioni, soprattutto nel caso di quelle di servizio assistenziale e sociale, possa essere legato alla capacità di gratificazione di bisogni individuali fondamentali dei componenti che, scontrandosi con contesti e situazioni rievocanti le loro

stesse sofferenze e aspirazioni, sentono riattivare ansie profonde, paure e fantasmi personali.

In ultima analisi, possiamo riconoscere il contributo del sapere psicoanalitico al discorso sul potere nella “capacità di mostrare come molto di quanto si ritiene conscio nell’agire morale e politico-sociale umano appartenga alla sfera dell’inconscio, nel denunciare la presenza di irrazionalità là dove essa sembra non essere sospettata; nella capacità di promuovere una maggior conoscenza delle motivazioni inconscie che stanno all’origine di comportamenti degli individui che operano in ogni forma di struttura sociale” (Longhin, 1991b, p.31).

Entrando ancora più in profondità nell’esplorazione delle implicazioni psico-sociali che accompagnano il sapere psicoanalitico relativo al potere, possiamo interrogarci sulle nuove prospettive semantiche che questi modelli teorici ci lasciano intravedere.

Come ricordano Jole Baldaro Verde e Daniela Bavestrello (1991) sempre nel testo *Psicoanalisi e Potere*, il termine *potere* “da un lato fa riferimento al senso di possibilità, ovvero alla facoltà di fare o non fare, alla scelta e all’arbitrio contrapposti al dovere inteso come legge ineluttabile. Dall’altro lato il termine si riferisce a due situazioni: la prima comporta un ruolo gerarchicamente riconosciuto dal sociale che implica l’uso della responsabilità; la seconda in cui emerge il bisogno di dominare sull’altro o sugli altri e quindi la loro sottomissione” (p.47). È possibile distinguere un *bisogno* di potere da un *desiderio* di potere. Il primo assume un carattere distruttivo e non rispettoso della complessità dell’ecologia del sistema in cui agisce, avendo come finalità non la salvaguardia della specie e del contesto di vita generale, ma esclusivamente l’immediata soddisfazione personale. In un tale riduzionismo pulsionale si rivela spesso però inadeguato anche al raggiungimento di tali scopi individuali, non rendendo giustizia all’intreccio complesso dei livelli ecologici e delle relazioni e delle dinamiche intra e inter-personali. Secondo le due autrici “all’uomo è indubbiamente trasmessa

per via genetica la capacità di esercitare un ruolo di potere accompagnato dalla responsabilità verso tutti coloro che sono più deboli, ma l'evoluzione della specie, introducendo il fattore culturale, ha modificato, a volte anche profondamente, gli istinti e ha fatto nascere i «bisogni psicologici acquisiti» (ivi, p.50).

Secondo questa prospettiva, il bisogno di potere ha origine da un grado di consapevolezza della vulnerabilità e dipendenza umana. La fondamentale dipendenza infatti di ogni soggetto dall'ambiente che lo circonda, ma soprattutto del bambino dalle cure genitoriali nelle sue primissime fasi di sviluppo, caratterizza profondamente la natura stessa dell'uomo e della sua psiche. Fin dalla vita intra-uterina l'essere umano si confronta con l'evolversi di stati di dipendenza e di autonomia, in un processo di maturazione fluttuante, graduale e circolare che lo accompagna, in forme diverse, per tutta la sua esistenza. La condizione necessaria di dipendenza rappresenta una potenziale fonte di pericolo per la sopravvivenza fisiologica e psichica dell'individuo, che, nel caso di un sano sviluppo soggettivo, viene contenuta da adeguate cure materne e dall'universo fisico e simbolico degli adulti di riferimento. Le emozioni di ansia, paura e angoscia che sono in relazione ai rischi che accompagnano una posizione passiva di dipendenza, vengono affrontate attraverso l'utilizzo di diversi meccanismi di difesa, prima fantasmatici e poi anche reali, con lo scopo di intervenire su ciò che genera e/o rappresenta il pericolo per il Sé e per la vita.

Uno dei primi processi difensivi che il bambino mette in atto per tollerare la paura abbandonica che si origina dalla naturale aggressività con cui investe la figura materna è la scissione fantasmatica dell'*oggetto madre*. Da qui si sviluppa il meccanismo del *controllo onnipotente dell'oggetto* che permette al bambino di difendersi dalla parte cattiva e distruttiva della madre stessa. La fantasia del bambino gli permette, attraverso questo processo di *rivolgimento nel contrario*, di modificare a suo vantaggio la situazione controllando e avendo *potere* sulla madre e sulla sua assenza,

trovando sicurezza e gratificazione in una nuova e più favorevole situazione fantasmatico-simbolica.

Da questa prima arcaica scissione dell'oggetto madre si sviluppa in seguito quella del proprio Sé che a sua volta può portare a ulteriori e significative scissioni, come quelle tra la corrente di tenerezza e quella di aggressività, e quella tra la linea di appoggio e quella narcisistica (Baldaro Verde & Bavestello, 1991).

Baldaro Verde e Bavestello (*ivi*) a tal proposito scrivono: “Il rafforzamento del bisogno di potere avviene durante il periodo anale, periodo in cui il bambino deve superare l'ambivalenza raggiungendo la capacità di gestire gli opposti bisogni di dipendenza e di autonomia e la coesistenza di sentimenti aggressivi con sentimenti teneri. Ed è in questa fase che avviene la scissione tra le due linee legate al timore della propria aggressività verso la madre. Sulla linea d'appoggio è collocato il bisogno di «attaccamento» che viene soddisfatto nel periodo infantile dalla dipendenza attraverso la relazione complementare con la madre, ma che deve, seguendo la linea dei successivi rapporti (con il padre, con i fratelli, con gli amici, con gli insegnanti, ecc.), giungere al «rapporto di scambio». Questo rapporto «simmetrico», in quanto le due persone sono alla pari, prevede l'acquisizione della sicurezza di base e della fiducia nell'altro per giungere infine alla possibilità di instaurare relazioni non solo affettive, ma che consentano di agire armoniosi rapporti sessuali. La scissione su questa linea delle due correnti e l'uso della sola aggressività, legando, rimuovendo o spostando la tenerezza, mette in pericolo tutte le future relazioni in quanto permette di aggredire l'altro che viene considerato un «oggetto». Se tuttavia l'oggetto privilegiato viene considerato «troppo» potente, la paura della punizione non permette di agire l'aggressività direttamente. Poiché il raggiungimento dell'individuazione avviene attraverso il distacco aggressivo dall'altro, il bambino sceglierà strategie difensive di «apparente» sottomissione che gli permettono di agire l'aggressività in modo indiretto, giudicato quindi non pericoloso. In questi casi il bisogno di potere viene

soddisfatto anche se «apparentemente» si rimuove l'aggressività e viene scelta la sola corrente tenera" (p.52).

L'aggressività così non scompare affatto, ma rimane ad un livello inconscio, essendo allontanata dalla coscienza. Lo sviluppo della linea narcisistica promuoverà il soddisfacimento del bisogno di autonomia e di affermazione del sé, tendendo a negare invece il *bisogno dell'altro* e utilizzando l'energia aggressiva per la conquista, il controllo e il dominio degli oggetti esterni. La rigidità e l'esclusività della corrente aggressiva in tal modo porterà all'autoreferenzialità di un potere che tende così al dominio univoco e totale dell'oggetto. Durante il periodo edipico si può assistere ad un ulteriore rafforzamento dei meccanismi di difesa arcaici di scissione, che possono essere resi più flessibili e malleabili dalla capacità del padre di sostenere il bambino nel processo di distacco dalla madre. Lo sviluppo eccessivo della sola linea di appoggio porterà, dopo la fase edipica, a situazioni di utilizzo del potere sul partner disfunzionali alla generatività relazionale sana, in cui il partner rappresenta appunto la madre oggetto che si deve dominare e controllare. L'emersione di fantasie inconsce e fantasmi arcaici di questa natura ha la funzione di restaurare l'antica ferita legata alla primaria posizione di dipendenza-impotenza del neonato.

I meccanismi di scissione permettono all'individuo, in una crescita del Sé armoniosa e sana, di emergere gradualmente in un processo a spirale di alternanza e integrazione tra le diverse linee di sviluppo e le due correnti di aggressività e tenerezza. Nel caso cioè non avvenga, si strutturerà un falso Sé a partire da un'immagine di Sé illusoriamente onnipotente. Secondo il modello teorico di Kohut (1971/1976) si andranno così a costituire degli individui narcisisti con una loro specifica modalità di investimento della libido e relazioni fortemente caratterizzate da azioni di dominio e controllo sull'altro e sul mondo. Questi processi di potere, originati dallo sviluppo di una sola linea e una sola corrente, si accompagneranno quindi al disprezzo e alla non curanza dei desideri e dei bisogni degli altri, compromettendo il benessere sia dell'individuo che del contesto in cui vive.

Nell'ambito della comunicazione inter-soggettiva, alcune dinamiche di potere assumono specifici significati di conflitto, attivando meccanismi complessi di distruttività e creatività. Le finalità e gli effetti concreti e simbolici di tali meccanismi possono essere molteplici e potenzialmente pericolosi per la salute e il benessere psico-sociale, oltre che occasioni di crescita e sviluppo psichico.

In alcuni casi il bisogno di potere di un individuo genera abbastanza aggressività da nuocere profondamente alla libertà e alla soggettività dell'altro che, a sua volta, tende a difendersi attraverso altra aggressività, in una continua reazione di distruttività reciproca. Si attiva così una escalation di violenza per la lotta per il potere con il rischio di un annichilimento relazionale e di distruzione delle singole identità in interazione. Il potere in questi casi diviene elemento di contesa e strumento di legame in un paradossale rapporto simmetrico/asimmetrico tra soggetti che, reciprocamente, tendono all'unione e alla relazione attraverso modalità di prevaricazione e sottomissione dell'altro, agendo aggressività, controllo e dominio e allontanandosi sempre più da un equilibrio generativo e sano di potere creativo. Modelli relazionali del genere sono presenti ai diversi livelli ecologici psichici e sociali e, in un passaggio da una dimensione intrafamiliare e generazionale ad una più paritaria e simmetrica legata alla costituzione e all'evoluzione della coppia sessuale, è possibile osservare i processi di trasposizione e rigenerazione degli stessi modelli in nuovi contesti relazionali grazie alla permeabilità delle sottili membrane di separazione proprie dei livelli ecologici a cui facciamo riferimento per orientarci nella nostre vite. Nuovamente nelle dinamiche di coppia possiamo ritrovare questa alternanza e compresenza di aspetti simmetrici e asimmetrici che riproducono modelli di potere appresi filogeneticamente e ontogeneticamente. In alcuni casi la scelta del partner sessuale avviene principalmente a partire dalla presenza di una complementarità di bisogni insoddisfatti che porta ad una collusione di questi stessi bisogni e ad incastri relazionali in cui uno dei partner lotta per avere il potere sull'altro. L'altro, in un processo di comunicazione circolare e alternante, risponde con una

sottomissione funzionale all'emersione della posizione di dominanza del primo soggetto, in un gioco relazionale che li unisce e fonda il loro specifico legame affettivo. Le posizioni tra i due partner possono essere interscambiabili ed evolversi secondo diverse direttrici di sviluppo, attraverso più o meno violenti conflitti, aggressioni al legame stesso e tentativi di compensazione della relazione. In tali dinamiche di coppia in cui è centrale il bisogno di potere ogni individuo preserva la propria immagine di sé secondo modalità difensive e meccanismi adattivi e compensativi determinati dalle ferite narcisistiche ricevute fin dai primi istanti di vita. In relazione al tipo di ferita ricevuta Baldaro Verde e Bavestello (1991) descrivono quattro diversi modi "attraverso i quali l'adulto che ha strutturato un uso negativo del potere (che originariamente è tuttavia stato solo difensivo) entra in relazione con uno o più partner privilegiati: il sadismo, il masochismo, la seduttività, la malattia psicosomatica. Il sadismo e il masochismo permettono una espressione diretta, anche se di segno opposto, dell'aggressività; possono pertanto essere riconosciuti dal partner come comportamenti aggressivi. La seduttività e malattia psicosomatica permettono invece, come abbiamo visto, di agire l'aggressività in un modo indiretto che «evita» sia i sentimenti di colpa che la eventuale «punizione»" (pp.54-55). Le due autrici continuano spiegando come l'atteggiamento seduttivo abbia "lo scopo di ottenere il potere sul partner, il quale viene usato come «specchio» che deve riflettere l'immagine grandiosa-onnipotente del falso-Sé. Attraverso la seduzione l'individuo lancia una sfida all'ideale dell'Io del partner, che si trova invischiato in quella trappola relazionale costituita da una comunicazione «a doppio legame». Qualsiasi uscita comporta sofferenza: se si abbandona il partner, viene gravemente ferito l'ideale dell'Io e l'immagine del Sé-salvatore che certamente ha portato il soggetto a rispondere ai segnali di seduzione; se si continua la relazione, si rischierà di perdere la propria identità, si andrà quindi incontro alla morte psicologica. Infine, anche la malattia psicosomatica elicit, come avviene per modalità seduttiva, il sentimento di aggressività verso l'altro" (ivi, p.55). Ma con la malattia, attraverso il sintomo psicosomatico,

l'individuo agisce il suo potere sull'altro senza però sentirsene in colpa ne responsabile dell'aggressività che, nascosta e sotterranea, sostiene e alimenta la stessa relazione.

Come abbiamo visto, secondo un approccio psicoanalitico, per indagare il complesso fenomeno psichico connesso al potere, è necessario analizzare i processi inconsci e i vissuti primari dell'uomo, esplorando le implicazioni intrapsichiche della vita intrauterina e perinatale, le primissime fasi di sviluppo, le ferite narcisistiche e i fantasmi originari relativi ad esse. In quest'ottica, la perdita incolmabile, attraverso la nascita, della soddisfazione totale presente nella vita uterina, si pone come origine della capacità di fantasmizzazione e come prototipo psichico della possibilità di allucinare la soddisfazione stessa ormai inevitabilmente persa. Come si vedrà anche attraverso l'uso di altre prospettive epistemologiche, i primissimi vissuti affettivi del bambino, le ferite narcisistiche, il senso di colpa connesso alla perdita dell'oggetto primario e i fantasmi correlati, entrano quindi profondamente in relazione con la genesi della capacità di potere e di essere "in potenza" nei confronti del mondo interno ed esterno in cui è immerso. Secondo la prospettiva propria di questo studio, la permeabilità dei livelli ecologici e la sovrapposizione simbolica delle dimensioni individuali e collettive delle identità permettono di utilizzare tali discorsi psicoanalitici maggiormente centrati sull'evoluzione psichica dell'individuo anche in ambito comunitario, cogliendo le somiglianze, le differenze e le specificità dei diversi strati ecologici.

2.2.2 I codici affettivi di Fornari

Nella sua teoria dei codici affettivi, Fornari (1981) descrive due modalità affettive specifiche funzionanti all'interno di un'istituzione familiare. Secondo l'autore l'essere umano ha una tendenza innata a simbolizzare e connotare affettivamente gli eventi e le esperienze di vita e, nel farlo, utilizza una serie di codici affettivi. Il *codice materno* tende al

soddisfacimento immediato dei bisogni del neonato, agendo nell'area della relazione che esprime accoglienza, protezione e appartenenza. Questo codice regola così gli stili di attaccamento e sostiene il senso interno di *indivisibilità* tra *me* e *l'altro*; il *codice paterno*, attento invece al principio di realtà, tende alla valorizzazione dell'autonomia e delle capacità individuali del bambino, promuovendo il processo di separazione del soggetto prima dalla madre e poi dalla stessa istituzione familiare per inserirlo nella società. Fornari distingue inoltre il codice del bambino, centrato sul bisogno, dal codice dei fratelli, legato ad una struttura di potere paritetica in cui è centrale, appunto, il gruppo dei pari. Secondo questo modello teorico, il conflitto di potere ai diversi livelli, intrapsichico, interpersonale e sociale, si svolge nelle relazioni complesse tra i diversi codici affettivi implicati nei sistemi familiari e istituzionali. L'insieme dei codici costituisce la struttura dinamica del potere familiare, il quale, attraverso uno specifico meccanismo di transfert, si collega alla struttura del potere collettivo e sociale. In tal modo, la rappresentazione familiare interna definita dall'intreccio dei diversi codici affettivi trasferirebbe elementi simbolico-affettivi alla realtà sociale, definendone in parte le dinamiche di potere e i processi organizzativi e relazionali.

La psicoanalisi può, in quest'ottica, esplorare i codici affettivi familiari inconsci che, attraverso processi transferali, hanno effetti nella struttura di istituzioni, organizzazioni, gruppi sociali e comunità, determinandone in parte le loro forme e le modalità operative di funzionamento. Esplicitare i transfert familiari presenti in altre forme di organizzazioni sociali, promuove una acquisizione di conoscenza e una coscientizzazione sulle vere dinamiche in gioco e sugli elementi di potere che sono presenti nei contesti qualificandoli in termini di salute o meno degli stessi e dei soggetti che li vivono. Tali interventi su strutture istituzionali si basano su un principio di *democrazia affettiva*, caratterizzata dalla compresenza e dall'integrazione armonica dei diversi codici affettivi propri della struttura di potere familiare, e finalizzata al raggiungimento di un modello normativo proprio della *buona famiglia interna*. Attraverso

l'integrazione dei molteplici codici familiari si acquisisce una competenza affettiva del soggetto che può così sviluppare relazioni genuine con la società, promuovendo la costruzione di comunità sane e solide (Fornari, Frontori & Riva Crugnola, 1985, p.28).

Luigi Longhin (1991a) scrive: “Come la «psicoanalisi del divano» ha lo scopo di promuovere lo sviluppo del paziente, cercando di individuare e quindi di eliminare il conflitto intrapsichico, inteso come opposizione tra coerenza e incoerenza dell'Io [...], così la «psicoanalisi delle istituzioni» intende promuovere lo sviluppo delle istituzioni, individuando i conflitti intraistituzionali e interistituzionali, originati dal prevalere di un codice affettivo su un altro oppure su tutti gli altri, non rispettando quindi la democrazia affettiva. Si può allora ritenere che, essendo il potere, a livello di struttura psichica, legato ad ogni codice affettivo familiare naturale, non possa essere innanzitutto considerato come qualcosa che sta al di fuori di noi, ma dentro di noi, che mettiamo in atto, in modo coerente o incoerente, a seconda che rispettiamo la regola fondamentale della democrazia affettiva” (p.64). Nelle istituzioni sarebbero così presenti i molteplici codici propri della struttura familiare, che si espandono e si determinano ad un livello ecologico più ampio attraverso specifici transfert del potere familiare su quello sociale.

Partendo dal punto di vista psicoanalitico, è interessante per questo studio trasporre il discorso dei codici affettivi familiari ai fenomeni politici e di trasformazione sociale radicale, cogliendo alcune connessioni tra processi relazionali e gestione del potere politico. Possiamo così leggere le rivoluzioni politiche, sia in termini storici che metastorici, come l'espressione di un violento rifiuto del potere paterno e del potere materno, un conflitto fondato sulla ribellione al potere istituzionalizzato pregu dei codici affettivi di cui parla Fornari. Seguendo gli insegnamenti di Freud (1913/1989b), la rivolta contro il potere del padre diviene così un tentativo di sostituire lo stesso con un nuovo potere, quello dei fratelli. Il prototipo rivoluzionario e democratico dell'epoca moderna, la rivoluzione francese,

con i suoi principi fondamentali (liberté, égalité, fraternità) rappresenta pienamente l'attuazione di un codice dei fratelli alla base di un processo democratico istituzionalizzato. In quest'ottica, l'idealizzazione tipica dei movimenti rivoluzionari o, più in generale, di fenomeni di rivoluzione può essere legata a forme di difesa psicosociale dall'ansia e dal senso di colpa per la violenza e l'aggressività riversata sul padre e sulla madre, nelle loro rappresentazioni di potere, istituzionalizzate ma ancorate ad un universo simbolico familiare interno che dal collettivo torna all'individuale e viceversa. I sensi di colpa che accompagnano questi movimenti psichici si originano dall'ambivalenza affettiva relativa al rapporto con il genitore e con il potere rappresentato nello specifico dalla figura paterna. La ricerca del padre protettivo e la brama omicida verso il padre tiranno si intrecciano generando un conflitto psichico che necessita l'attuazione di meccanismi di difesa più o meno rigidi. A partire dal pensiero di Freud, nella teoria psicoanalitica ha quindi sempre avuto un ruolo centrale la figura del padre e il potere che esso rappresenta nella psiche degli individui e dei popoli. Il conflitto di potere tra padre e figlio accompagna infatti la nascita e l'evoluzione dell'intero movimento culturale e politico legato alla psicoanalisi.

In *Totem e tabù* (1913/1989b) Freud descrive la scena arcaica prototipica dell'omicidio del padre da parte dei fratelli che, uniti, si ribellano al genitore e al potere che esercita. I figli così uccidono il padre violento che li scacciava e li escludeva dal rapporto con le donne, sostituendosi a lui e istituendo il nuovo codice dei fratelli. Ma il senso di colpa nato dall'originaria ambivalenza della relazione padre-figlio ha causato allora l'interiorizzazione del potere del padre e la persistenza dell'autorità da lui rappresentata, generando la proibizione dell'incesto e una nuova forma di società umana. Il clan dei fratelli così istituito si fonda infatti sulla corresponsabilità del violento crimine commesso collettivamente e sui tabù, a partire da quello dell'incesto, che ne derivano.

In *Mosè e il monoteismo* (1938/2010) Freud fa nuovamente riferimento al grande bisogno che hanno gli uomini e le masse di avere un'autorità che si possa ammirare, da cui essere dominati e anche maltrattati. Secondo l'autore questo bisogno nasce dalla nostalgia del padre che è dentro ognuno di noi. Il ricordo ancestrale del padre violento ma ammirato definisce un modello di potere imprescindibile per ogni figlio. La fiducia e il rispetto nutriti verso il padre si legano indissolubilmente alla paura e al timore della punizione, alimentando la visione "grandiosa" del potente genitore e i sensi di colpa per l'odio riversato su di lui. Dal pensiero di Freud a quello di altri autori psicoanalitici, la riflessione sull'importanza della figura paterna nei conflitti psichici e sociali ha sempre avuto un ruolo rilevante e permette di cogliere maggiormente la complessità e l'intensità dell'elemento paterno nelle rappresentazioni e nelle dinamiche di potere.

Ricorda Longhin (1991a): "il sapere psicoanalitico, attraverso la teoria dei codici affettivi, può intervenire mediante un suo contributo specifico consistente in un supplemento di conoscenza che permetta di scoprire che la legittimazione rivoluzionaria della violenza ha in sé la stessa ragione diabolica del fenomeno guerra e lo può fare dimostrando che le rivoluzioni possono essere considerate in termini di sogno adolescenziale. In questo sogno, la fantasia perinatale, che rappresenta un'invariante metastorica, ripresa nell'adolescenza in rapporto a diventare padre, uccidendo e facendosi uccidere dal padre, viene unita al codice dei fratelli" (p.70).

L'utilizzo di modelli di conflitto centrato sulla contrapposizione di codici affettivi istituzionalizzati per la comprensione delle dinamiche di potere sociale introduce elementi importanti per lo studio di fenomeni complessi di trasformazione di comunità locali, dando indicazioni utili per lo sviluppo di strategie di elaborazione dei processi inconsci e fantasmatici che sottendono la vita sociale e le relazioni interpersonali e quindi anche politiche. Entrando ancor più in profondità nella complessità di tali questioni si comprende come le stesse ontologie e gli stessi sistemi di

conoscenza sono influenzati nella loro struttura e funzione da fantasmi legati a codici affettivi propri del soggetto a cui ci si riferisce, ponendo la necessità di nuove riflessioni e studi sulle dinamiche inconsce che confluiscono nelle azioni politiche e nella partecipazione sociale, sia localmente che globalmente.

2.2.3 Rappresentanza politica, autorità e governo

Continuando in una prospettiva psicodinamica e psicoanalitica, possiamo considerare le figure del mondo esterno, e nello specifico del mondo politico, come rappresentazioni simbolizzate di figure e oggetti depositati nel mondo interno dei soggetti in relazione che formano le comunità e la società. Le persone di potere, aventi funzioni di governo, rappresenterebbero così elementi genitoriali legati ad ogni individuo e ad ogni soggetto attraverso meccanismi di identificazione proiettiva. I governanti vengono vissuti dai cittadini come proiezioni di parti di Sé e della propria personalità alle quali ci si ancora e ci si identifica circolarmente, a partire da fantasmi genitoriali, angosce e difese infantili. L'adulto tende così, almeno in parte, a rivivere con lo Stato le stesse relazioni e processi psichici che ha vissuto con le sue figure genitoriali reali o fantasmatiche, definendo in questo modo le sue funzioni sociali, la sua coscienza politica e il suo potere all'interno della comunità. La conoscenza di sé, le stesse epistemologie del soggetto in relazione con gli altri, le sue azioni politiche e i suoi ruoli sociali, risultano in tal modo profondamente connesse alle proiezioni del suo mondo interno e ai modelli di potere che ha introiettato durante l'infanzia e le prime esperienze intrafamiliari. Ogni individuo tende infatti a sovrapporre la rappresentazione delle persone che incontra nella propria esistenza a quelle che sono state significative durante le sue prime fasi di vita, e a ripetere le stesse modalità relazionali generate e strutturate a partire da quelle esperienze. Molte delle azioni sociali e politiche risultano così *irrazionali*, funzionando attraverso meccanismi arcaici quali la *scissione*, la *proiezione*, l'*identificazione* e la *negazione*.

Queste modalità di difesa dall'angoscia, specifiche del bambino nelle sue prime relazioni sociali, rimangono in parte presenti anche nell'adulto, influenzando profondamente i diversi aspetti della vita di individui e gruppi, attraversando la partecipazione alla comunità e le azioni sociali e determinando con forza gli effetti politici dell'agire umano. La *razionalità* del governo e della politica è quindi solo un'illusione necessaria a garantire forza e solidità ad una funzione di potere di per sé carica di angoscia. Normalizzare le strutture di potere e governo, dando un ordine e un presupposto di razionalità e funzionamento logico alla politica, serve a gestire e tollerare le incertezze e le paure inconsce che si originano dai fantasmi e dalle ferite del passato di ogni soggetto, individuo o società, emergendo dal caos e dal dubbio sistematico di una psiche ancora immatura. Seguendo tale prospettiva, è presumibile ipotizzare un funzionamento inconscio delle dinamiche sociali che produce strutture gerarchiche di governo politico di cui non si è sempre e del tutto consapevoli, ma che è possibile indagare e osservare a diversi livelli di profondità. La costituzione di nuclei di potere di governo politico determinanti molti processi sociali seguirebbe così le stesse modalità inconsce di sviluppo della psiche umana e delle relazioni da cui si origina. Le angosce, le fantasie inconsce, i sensi di colpa e le ferite narcisistiche dei singoli individui come dell'intera umanità avrebbero così un'influenza notevole sui sistemi politici che guidano le nostre società. Prendere coscienza dell'influenza di tali fattori negli ambiti di governo può essere il risultato di un lavoro psicoanalitico complesso centrato proprio sulla vita psichica del potere e sui suoi effetti sociali.

2.3 Assoggettamento, soggettivazione e potere psichico

Lo studio della letteratura relativa all'oggetto della mia ricerca mi ha portato quindi a riflettere sui processi di soggettivazione e di costruzione di identità (e di coscienza e conoscenza) a partire da espressioni di Potere. Ho iniziato così a delineare sempre più la cornice teorica che può permettere la comprensione dei legami tra le diverse dimensioni ontologiche,

epistemologiche e di Potere. Lo studio di autori come Foucault, Butler, Althusser, Freud, Nietzsche, mi hanno introdotto alla parziale comprensione dei processi di sottomissione primaria al potere attraverso inevitabili forme di dipendenza, processo che genera coscienza e fonda le identità. Riprendendo il pensiero di Foucault (1975), infatti, possiamo considerare il potere come una forza che *forma* il soggetto e delinea le condizioni stesse della sua esistenza plasmando il suo desiderio. Il soggetto è quindi legato a doppio filo ad un potere che lo determina e al potere che acquisisce nel suo divenire, attraverso questo stesso processo di sottomissione/determinazione, processo che a sua volta si fonda su dinamiche di potere.

Il testo di Judith Butler *La vita psichica del potere* (1997/2005) raccoglie diverse importanti riflessioni sull'origine psichica del potere, a partire dalla critica dei diversi autori precedentemente citati, e offre un notevole contributo allo studio dei processi di assoggettamento e soggettivazione nel loro incontrarsi con le dinamiche del potere psichico. Nella visione foucaultiana l'assoggettamento sembra esprimersi in una dipendenza fondamentale da un *discorso* che l'uomo non sceglie mai liberamente, ma che, paradossalmente, promuove e sostiene la sua stessa possibilità di azione. Risulta essere così sia quel processo del divenire subordinati al potere sia il processo del divenire un soggetto, nella sua propria forma e definizione. Secondo quest'ottica, il soggetto nasce quindi da una primaria sottomissione al potere. Tale sottomissione assume una forma psichica che, attraverso un processo di introiezione, andrà a costituire l'identità stessa del soggetto.

Una rappresentazione scenica che accompagna tale forma e formazione di potere sembra essere caratterizzata dall'immagine di *voltarsi*, un *ripiegamento* su se stessi, in un ritorno circolare e continuo di un potere che diviene coscienza.

Come si vedrà meglio in seguito, il ruolo della subordinazione nei processi di emersione del soggetto è centrale sia nel pensiero di Foucault

che di Althusser. Nel saggio di Althusser *Ideologie et appareils ideologiques d'etat* (1976) è descritto come l'azione di subordinazione del soggetto si svolga attraverso il linguaggio, essendo l'effetto di una voce autoritaria che chiama, o meglio richiama, la persona definendola nel suo essere. La funzione della *norma*, del rispetto della regola imposta, si lega sempre più alla natura della coscienza, intesa proprio come operazione psichica della stessa norma regolativa. Una tale concezione della subordinazione e del suo legame con i processi di soggettivazione può dar spazio alla convinzione dell'inevitabilità di forme di assoggettamento e di oppressione che nasconde altre modalità di formazione e creazione del soggetto e la stessa possibilità di rimodulare le dinamiche di potere in cui è immerso.

Già in una visione psicoanalitica più ampia si considera che nessun soggetto può emergere senza un attaccamento appassionato nei confronti di figure di riferimento che nutrono un potere inizialmente assoluto nei suoi confronti, attraverso una condizione fondamentale di dipendenza propria della natura umana. Come Butler (1997/2005) mette in evidenza, nonostante non si possa considerare tale stato di dipendenza una vera e propria subordinazione *politica*, l'esistenza e lo sviluppo di un affetto primario legato alla iniziale dipendenza del bambino lo rendono vulnerabile alla subordinazione e allo sfruttamento, definendo un modello di assoggettamento che accompagna l'intero corso di vita del soggetto.

La sottomissione determinata dalla necessaria subordinazione del soggetto ad un "altro" risulta indispensabile alla sua formazione e al suo divenire, processo che avviene proprio grazie all'attaccamento appassionato che l'individuo nutre nei confronti di coloro a cui è subordinato e, di conseguenza, della stessa sottomissione. L'affetto legato alla dipendenza e il desiderio della stessa sottomissione sono allora elementi necessari proprio alla possibilità di esistere, così come anche, paradossalmente, la negazione dello stesso desiderio che permette la separazione e la differenziazione dell'individuo nella sua crescita. La soggettivazione avviene quindi attraverso un movimento di emersione da una condizione di desiderio della

propria subordinazione ad una in cui ci si rivolta contro lo stesso desiderio negandolo. Ogni persona si forma infatti a partire da un rapporto di dipendenza e acquisisce una maturità adulta negando e, allo stesso tempo, reiterando tale dipendenza in una continua dinamica ambivalente. Il soggetto così può affermare la propria esistenza a condizione di negare la sua formazione a partire dalla dipendenza, ma nella stessa opposizione alla sua subordinazione reitera e conferma il proprio assoggettamento, rientrando in una dinamica di potere circolare dalla quale non può sottrarsi. In quest'ottica, l'assoggettamento è non solo un potere che il soggetto subisce, ma anche un potere che esso stesso assume e che risulta essere lo strumento centrale del suo divenire. La capacità di agire della persona dipende allora dalla sua subordinazione e da modelli di sottomissione primaria ai rappresentati del potere. Il potere, quindi, fonda l'esistenza del soggetto e la sua possibilità di azione stabilendone l'identità e le capacità entro cui può muovere il suo essere. La reiterazione dei meccanismi di potere è la condizione necessaria alla persistenza dell'essere umano nel tempo e il luogo di tale reiterazione è proprio il soggetto.

Butler (*ivi*), nel suo studio sui processi di emersione della soggettività esplora così la funzione formativo del desiderio per la norma e per l'assoggettamento come condizione preliminare alla vita sociale. Il vivere in sistemi sociali regolati da norme si lega infatti a una naturale tendenza dell'uomo a desiderare forme di assoggettamento, e questo può esporlo a rischi di sottomissione e sfruttamento di diversa portata, causando a volte fenomeni di oppressione non funzionali al benessere. Attraverso l'uso di categorie conoscitive, modelli epistemologici e relazionali, norme sociali dominanti, il soggetto afferma la propria esistenza riconoscendosi in un ordine sociale in cui esiste e da cui si distingue differenziandosi nella sua specificità. Le categorie sociali sono espressione sia di subordinazione che di esistenza. La soggettivazione si connette così intimamente e necessariamente all'esperienza di vulnerabilità primaria nei confronti dell'Altro al fine di esistere. Come si vedrà meglio in seguito, il discorso della soggettivazione si sviluppa parallelamente ad un discorso sulla

coscienza e sulla sua funzione. Senza ora entrare troppo in profondità in tale argomento, ricordiamo come un processo di differenziazione e di riconoscimento di sé e dell'altro si svolge attraverso un movimento riflessivo in cui ci si rende oggetto del proprio pensiero. La capacità di considerarsi oggetto produce la propria alterità e definisce la funzione di coscienza del soggetto in un ritorno indietro del desiderio che culmina nella riflessività. Questo processo produce, tuttavia, un ulteriore livello di desiderio: il desiderio per la riflessività stessa e poi per la soggettivazione.

Riprendendo la prospettiva psicoanalitica propria di Melanie Klein (1948), possiamo osservare come la riflessività del pensiero e il desiderio per la soggettivazione si intrecciano ai meccanismi di identificazione e proiezione proprio dello sviluppo psichico umano. La centralità del senso di colpa nel pensiero Kleiniano ha implicazioni rilevanti anche in relazione alla formazione del legame tra soggetto ed elemento psichico del potere. Il senso di colpa non è solo un effetto dell'internalizzazione di una proibizione esterna, ma anche il modo in cui viene preservato l'oggetto d'amore dalla violenza potenzialmente distruttrice del soggetto stesso. Il senso di colpa svolge così la funzione di protezione dell'oggetto dall'aggressività che accompagna ogni relazione, sia esterna che interna al soggetto.

Come si è visto, il desiderio di permanere dell'essere umano lo pone all'interno di una catena generazionale e di un sistema sociale e culturale che lo definisce vincolandolo a categorie e modelli di potere non del tutto liberamente scelti dall'individuo che nasce e si sviluppa in un mondo già definito. La contrapposizione tra appartenenza e differenziazione riguarda ogni sistema di conoscenza e discorso ontologico e si esprime anche nelle modalità di sottomissione, subordinazione, assoggettamento e soggettivazione in cui l'uomo si sente sia oppresso che oppressore, sia generato che generatore di vitalità. Infatti, accanto alla presenza di un ordine di potere già presente che tende a preservarsi rinnovandosi continuamente, esiste la possibilità di trasformare questo stesso ordine e generare nuove forme psichiche e sociali proprie del soggetto e delle nuove relazioni che si

evolvono. Una possibilità del genere, però, diviene difficile, e forse mai possibile completamente, da distinguere dalla semplice reiterazione dello stesso potere anche nella sua forma di resistenza e ribellione al potere stesso, così come la descrive Foucault (1980). Per l'autore, come abbiamo già osservato, la *liberazione* dalle autorità esterne non determina di per sé la vera libertà del soggetto, né tantomeno una diversa forma di affermazione del potere. I limiti della liberazione possono essere intesi non tanto come vincoli e confini scelti dal soggetto, quanto come la condizione preliminare alla sua stessa formazione.

Anche secondo Nietzsche (citato in Butler, 1997/2005, pp.26-27) la coscienza non è solo la funzione che produce infiniti fenomeni psichici, ma è essa stessa formata attraverso processi di interiorizzazione di elementi esterni, in un movimento della *volontà* che si ripiega su se stessa. In modo simile, Freud (*ibidem*) descrive la dinamica del desiderio che torna indietro e si rivolge alla stessa coscienza, e interpreta la proibizione come una ulteriore operazione del desiderio in questo suo ritorno verso di sé.

Butler (1997/2005) riprende anche il concetto di *violenza*, legandolo all'origine della formazione del soggetto e della moralità che lo definisce. Tale violenza si esprime nella costrizione che la moralità fa al soggetto ad essere riflessivo, a generare coscienza ripiegando il proprio desiderio su se stesso. Violenza e volontà sono in quest'ottica legate e immerse nelle complesse dinamiche del potere generatrici di soggettività e socialità.

L'interiorizzazione delle norme e delle regole sociali sembra, ad un primo sguardo, limitarsi ad un semplice movimento dall'esterno all'interno della psiche, ma, andando più in profondità nell'osservazione di tale fenomeno, ci si accorge che proprio il confine che divide l'esterno dall'interno della psiche è definito da questo stesso processo e dall'insieme delle regole di funzionamento psichico del soggetto. Secondo la visione di Butler (*ivi*) l'emersione del soggetto avviene quindi grazie alla riflessività legata all'auto-rimprovero e all'attaccamento appassionato alla proibizione,

divenendo coscienza. La forza della coscienza è così nutrita proprio dall'aggressione che essa vieta, come già Freud (citato in Butler, 1997/2005) aveva mostrato. Butler ricorda come anche per Nietzsche l'internalizzazione della punizione è la vera e propria espressione e produzione del sé, ed è in questo processo produttivo che si può rintracciare la vera manifestazione del piacere e della libertà. L'apparente paradosso del legame che unisce questi elementi è il frutto di un tentativo fallace della mente umana di comprendere l'ambivalenza dei fenomeni psichici nella loro profondità e nella loro origine ancestrale. Tollerare la compresenza di termini apparentemente inconciliabili nello stesso discorso epistemico espone la coscienza dell'uomo alla sua possibile distruzione come alla sua massima potenziale vitalità. Introdurre tali questioni in questo studio ci permette di iniziare a riflettere sempre più sulle opportunità di conoscere e utilizzare per fini politici e di promozione del benessere le capacità generative della psiche dell'uomo intrecciate alla sua stessa sottomissione al potere che causa vissuti di oppressione.

La regolamentazione sociale sembra così avere un ruolo importante nella formazione della psiche e del suo desiderio che diviene coscienza. La pulsione libidica che viene negata dalla proibizione sarebbe, secondo Freud, preservata proprio dalla sua negazione, essendo la repressione della libido una repressione investita dalla stessa libido in un movimento riflessivo. La soggettività propria di un individuo emerge così a condizione di una separazione imposta attraverso la proibizione e si forma grazie all'attaccamento appassionato nei confronti di tale proibizione.

Butler (1997/2005) scrive: “se i termini per i quali acquisiamo riconoscimento sociale per noi stessi sono quelli attraverso i quali siamo regolamentati per acquisire esistenza sociale, allora affermare l'esistenza di qualcuno implica capitolare di fronte alla nostra subordinazione” (pp.74-75). Nuovamente notiamo una connessione tra i processi di riconoscimento di sé e dell'altro, la formazione della soggettività, dell'identità e le dinamiche di potere nelle sue diverse implicazioni. Sempre Butler (*ivi*) ribadisce come “la

soggettivazione rappresenta, letteralmente, la costruzione del soggetto, il principio di regolazione attraverso il quale il soggetto viene formulato o generato. La soggettivazione, così intesa, è una forma di potere che non solo agisce unilateralmente su di un dato individuo come forma di dominazione, ma al tempo stesso *attiva* o dà forma al soggetto. Il processo di soggettivazione, dunque, non si esaurisce semplicemente nella dominazione di un soggetto, né nella sua generazione, ma indica piuttosto una certa modalità di restrizione *nella* generazione, una restrizione senza la quale la generazione del soggetto non può avvenire, una restrizione attraverso la quale avviene tale generazione” (pp.79-80).

Foucault, in *Surveiller et punir: naissance de la prison* (1975), associa la possibilità di avere uno spazio di autonomia e libertà al divenire assoggettati a una qualche forma di potere, connettendo intimamente la soggettivazione a forme imprescindibili di dipendenza e vulnerabilità primaria. Come si è detto, per Foucault l’insieme del sistema disciplinare produce soggetti, ma a tale atto generativo segue il definirsi di condizioni che promuovono il sovvertimento dello stesso apparato disciplinare. In questa dinamica avviene che le norme e l’ordine che regolano il sistema si rivoltano contro se stessi generando versioni di sé che si contrappongono e riproducono i processi e le finalità proprie che li caratterizzano. Nel pensiero di Foucault le pratiche discorsive rappresentano il potere determinante il soggetto ed esse stesse producono le identità fornendo i principi regolativi che si impongono sull’individuo, dandogli coerenza e forma. Sulla stessa scia si muove il concetto di interpellanza espresso da Althusser (1976) per il quale il soggetto si costituisce in un processo attraverso il quale viene *citato*, *richiamato* e *nominato*. Si riprende qui il discorso del riconoscimento di sé e dell’altro come essenziale nella formazione del soggetto e della coscienza. Il conoscere e ri-conoscere ha una funzione formativa e performativa citazionale che porta all’esistenza ma che è sempre accompagnata dal rischio opposto del mancato riconoscimento, che compromette la produzione stessa del soggetto.

La rappresentazione scenica proposta nella teoria dell'interpellazione (*ivi*) si compone di un soggetto che viene chiamato, si gira e accetta nel suo voltarsi i termini attraverso i quali è stato nominato e interpellato. Tale voltarsi indietro, il rispondere alla chiamata, esprime l'allineamento alla legge da parte del soggetto, il conformarsi ad un processo di attribuzione (e auto-attribuzione) di significato attraverso il nome a sé riferito. L'appropriazione della *colpa* si lega inoltre all'attribuzione del nome e al riconoscimento di sé e rende possibile la formazione del soggetto. In quest'ottica, la possibilità di essere in un discorso non può infatti prescindere dall'assunzione della colpa che sottomette la persona alla legge, conformandola e formandola come soggetto. Il voltarsi indietro verso la legge genera così identità e, allo stesso tempo, diviene funzione di coscienza. Definendo i limiti di ciò di cui si può parlare e che si può rappresentare, la coscienza costituisce la condizione di possibilità di formazione del soggetto e, a sua volta, emerge dallo stesso processo di formazione.

Althusser lega questo movimento di emersione della coscienza e della consapevolezza con la pratica del *ben parlare* (*bien parler*) (*ivi*, p.70), all'acquisizione cioè della capacità di utilizzare e padroneggiare il linguaggio. In *Ideologia e apparati ideologici* (1976) l'autore tratta i processi di riproduzione delle relazioni sociali e delle competenze sociali, processi che precedono il soggetto che viene costituito proprio dalla loro azione di riproduzione, in una continua dinamica di assoggettamento.

2.3.1 Identificazione e introiezione dei modelli di potere

Un discorso interessante per i temi qui considerati riguarda i meccanismi di identificazione e di introiezione degli oggetti psichici in termini prettamente psicoanalitici. Una riflessione su tali dinamiche inconsce della mente umana ci è utile per la comprensione della formazione della soggettività, dei processi di reificazione dei modelli ontologici e di

potere negli individui e nelle comunità, e del modo in cui la coscienza e la conoscenza si relazionano a questi modelli.

In un'ottica freudiana, alla perdita dell'oggetto amato segue un processo di elaborazione della stessa perdita, un momento di *lutto* che genera identificazioni con l'oggetto perduto che viene così introiettato. Dal lutto nasce allora un movimento psichico in cui l'oggetto viene incorporato e preservato fantasmaticamente nell'io e diviene, allo stesso tempo, parte di esso. Alla base della formazione dell'Io sembra quindi esserci un'azione di sedimentazione degli oggetti amati e perduti, elementi arcaici legati ad un lutto insoluto.

La funzione magica di preservare l'oggetto appartiene così ai meccanismi di identificazione, che ne permettono la continuazione dell'esistenza in campo psichico. La dinamica di identificazione e introiezione forma così l'Io conservando l'oggetto perduto che continua a vivere e ad essere presente nella mente del soggetto. In termini di elaborazione del lutto, lasciar andare l'oggetto non significa perderlo e abbandonarlo definitivamente, ma trasportarlo dall'esterno all'interno incorporandolo e rielaborarlo come parte di sé. Questi elementi di perdita, identificazione e rinascita dell'oggetto trasformato dentro di sé, si legano alla formazione della coscienza e alla sua funzione riflessiva, creando una connessione logica tra esperienze di sacrificio, lutto, dolore e il vero potenziale creativo della mente umana. Il riverbero della sofferenza data dalla perdita, dalla rinuncia, dall'impotenza nel preservare esternamente l'oggetto amato implica un vissuto di sottomissione, di dipendenza e di assenza di autonomia che fonda i limiti del potere del Sé, ma che, paradossalmente, permette l'emersione di una capacità potenziale creatrice della coscienza prima interna (pensiero) e poi esterna (azione). Nel discorso di Freud sulla melanconia (1915/1989a) l'Io stesso viene descritto come legato all'effetto di un *ripiegarsi su se stesso* quando l'amore non trova più il suo oggetto e il soggetto prende se stesso non solo come oggetto d'amore sostitutivo, ma anche come oggetto di aggressione e di odio, odio

potenzialmente distruttivo. L'Io si piega quindi su se stesso, sostituendo l'oggetto perduto, e in questo voltarsi indietro si produce e si forma nella sua specifica riflessività. Come ricorda Butler (1997/2005) “questa produzione è una generazione tropologica e deriva dal bisogno psichico di sostituire gli oggetti perduti” (p.158). Il concetto di tropo aiuta qui a comprendere la funzione sostitutiva propria della coscienza in relazione agli oggetti amati e odiati. Continua ancora Butler: “Nella misura in cui l'io è *un sedimento degli investimenti oggettuali abbandonati*, coincide con il congelamento di una storia di perdita, la sedimentazione di relazioni di sostituzione nel corso tempo, la risoluzione di una funzione tropologica nell'effetto ontologico del sé” (*ibidem*).

In un complesso discorso, l'autrice descrive come proprio nel ripiegamento dall'oggetto all'io emerge la distinzione tra i due elementi. Se l'Io nasce da una forma di divisione, di separazione e perdita, da un movimento di sostituzione dell'oggetto e di trasposizione verso l'interno dello stesso, da questo specifico processo si evidenzia e si ripropone la distinzione fondamentale tra parti separate, tra interno ed esterno come presupposti dello stesso movimento psichico. Ritroviamo quindi, anche in quest'ottica, una stretta connessione tra l'emersione della soggettività, la formazione dell'identità e i processi di potere propri della coscienza.

2.4 Potere e coscienza

Come si è visto, una nozione condivisa tanto dagli approcci psicoanalitici quanto da quelli foucaultiani è che nell'atto stesso di opposizione alla subordinazione (ad un potere autoritario) il soggetto reitera inoltre il proprio assoggettamento (Butler, 1997/2005). Questo pensiero apre alla possibilità di concepire le dinamiche di oppressione e di liberazione dall'oppressione attraverso processi di coscientizzazione in una nuova ottica, comprendendo fenomeni di reificazione delle oppressioni anche in contesti storicamente percepiti come liberati, presupponendo il ripetersi

ciclico di dinamiche sociali che nascono dallo stesso modello di potere imitandolo e preservandolo. In questa prospettiva, scopo dello psicologo di comunità è attivare un processo di acquisizione di consapevolezza dei processi psicosociali per un possibile cambiamento degli stessi processi. L'esplicitare le teorie implicite (e le prassi derivanti da esse) che hanno *potere* nelle comunità segue così quell'azione di coscientizzazione che può modificare i fenomeni di oppressione, fondando, attraverso un processo di elaborazione riflessiva delle esperienze (proprio di un lavoro psicologico), una nuova coscienza consapevole che, a sua volta, genera una diversa ontologia e un diverso Potere (inteso così come causa ed effetto di questo processo) della psiche umana.

Secondo gli approcci considerati, il potere fonda quindi l'ontologia e la possibilità stessa di conoscenza. Sapere e potere sono secondo Foucault indissociabili, in quanto l'esercizio del potere genera nuove forme di sapere e il sapere porta sempre con sé effetti di potere. In tale discorso è inevitabile un confronto, seppur necessariamente limitato e riduttivo, sul rapporto tra ontologia (nel suo derivare da forme di dipendenza dal potere) e coscienza. Come si è in parte già detto, sia Freud che Nietzsche legano la formazione della coscienza all'azione di una proibizione interiorizzata, dando così evidenza alla capacità produttiva della stessa proibizione. Butler (*ivi*) ha descritto nello stesso modo la creazione di una sfera psichica interna che diviene condizione fondamentale per la riflessività e la capacità di introspezione dell'uomo. Senza pretendere di entrare in profondità nella trattazione di un argomento così complesso e delicato come il fenomeno della coscienza, è interessante notare però come già in Hegel (1807/1974) assumono notevole importanza nella sua concezione di coscienza alcuni specifici elementi qui considerati, quali quello del riconoscimento, di acquisizione di consapevolezza e di riflessività. Per il filosofo nella vita di comunità è infatti fondamentale il riconoscimento delle caratteristiche e dei bisogni di ognuno. Nonostante parta dalla riflessione sulla dialettica servo-padrone, Hegel ritiene che la reciprocità di tale processo di riconoscimento sia alla base della libertà individuale poiché essa, come ogni altro diritto,

diviene effettiva solo se e quando viene riconosciuta dagli altri. La possibilità di riconoscersi l'un l'altro nelle rispettive individualità è, così, profondamente collegata alla capacità di vivere insieme in comunità nel rispetto di regole condivise. Questo stesso elemento di riconoscimento reciproco è inoltre centrale nei processi di presa di coscienza di sé, in quanto ogni soggetto può davvero assumere la consapevolezza di ciò che è solo nella misura in cui il risultato e la rappresentazione di tale consapevolezza vengono confermate da altri soggetti.

Secondo Hegel, quindi, la coscienza dell'uomo nascerebbe dall'incontro con il mondo e con gli altri, in un complesso e non lineare sviluppo della consapevolezza di sé. Nella sua *Fenomenologia dello spirito* (1807/1974) il filosofo tedesco descrive questo processo di maturazione della coscienza, strutturato in modo tale da condurre gradualmente e necessariamente a forme sempre più evolute di consapevolezza. A partire da una forma primitiva di consapevolezza, cioè la certezza sensoriale immediata, si sviluppa una maturazione dell'esperienza conoscitiva di sé e del mondo. Attraverso i sensi l'essere umano prende atto della semplice presenza delle cose in termini di questo, qui, ora, per poi trasformare la certezza sensoriale in percezione. Successivamente dalla percezione si passerebbe alla comprensione che non è solo comprensione dell'oggetto in sé ma anche e soprattutto consapevolezza di sé da parte del soggetto. Colui che comprende, infatti, diviene consapevole che le qualità riscontrate nell'oggetto non sono solamente dell'oggetto, ma appartengono anche a colui che comprende, cioè se stesso, riconoscendo la propria autonomia e diversità dall'oggetto. Si origina così la coscienza di sé, logica conseguenza della comprensione dell'oggetto come distinto da colui che comprende. Nel pensiero di Hegel la coscienza di sé assume quindi natura relazionale, nascendo e sviluppandosi dall'esperienza dell'esistenza di oggetti esterni.

2.5 Il Potere tra conservazione e rigenerazione del Sé

Questi pochi accenni a modelli teorici psicoanalitici e non solo che hanno trattato l'enorme complessità dei fenomeni identitari e di coscienza evidenziano senz'altro i limiti della mia conoscenza su tali questioni che non posso però non considerare, sperando che il riconoscimento degli stessi limiti possa essere il punto di partenza per proseguire nel modo giusto in un percorso significativo di ricerca. Ad ogni modo, l'iniziare ad immergermi in tali discorsi sul potere mi ha portato sempre più ad interrogarmi sui sistemi generali e sulle strutture dominanti di potere, nei diversi ambiti sociali e psichici, aprendo sempre più il mio interesse ad una dimensione transdisciplinare e globale al fenomeno indagato. Lo studio della letteratura qui considerata ha permesso di delineare una preliminare struttura epistemica utile alla lettura dei fenomeni di potere, che circolarmente si è arricchita nell'evolversi della ricerca stessa. Si sono iniziate ad individuare alcune componenti specifiche del Potere, distinguibili a partire dagli effetti e dalle finalità del loro funzionamento. Ad una funzione principalmente *ontologica* del potere (che fonda, preserva e difende l'esistenza stessa del soggetto nella sua forma distinta e separata dagli altri e dal mondo) si affianca una funzione *creativa* e *generativa* del potere, trasformativa e produttrice di legami, relazioni, socialità e nuovi oggetti psichici. È possibile osservare poi altre sfumature significative delle molteplici funzioni di potere, diversificate in relazione agli innumerevoli compiti che la vita pone all'uomo, ma che si proveranno gradualmente ad inserire all'interno del modello epistemologico che si va qui delineando. Lo sviluppo armonico delle diverse espressioni del potere considerate permette un equilibrio sano tra la psiche individuale e le sue manifestazioni collettive, promuovendo salute e benessere diffuso. Il dominio di una componente sulle altre e la rigidità ed esclusività di alcune tendenze rispetto alla complessità di poteri della vita rende possibile l'insorgere di patologie e malessere ai diversi livelli ecologici.

Un ulteriore modo di considerare il Potere è relativo alla sua funzione di difesa dai pericoli della vita per la vita e dalle ansie presenti in essa, quindi al suo essere strumento psichico per far fronte alle esigenze di sopravvivenza e sviluppo dell'uomo nella storia. La prospettiva psicoanalitica in questo è molto utile e permette una maggiore comprensione delle dinamiche conservative del sé e di trasmissione generazionale proprie del potere.

La graduale emersione di tale modello teorico centrato sulla relazione tra le dimensioni di Potere, Identità e Conoscenza rende quindi possibile il procedere dell'indagine esplorativa propria del mio lavoro attraverso l'osservazione dei processi di potere globale (oltre che locale) e dei suoi derivati psico-sociali. Così come ricordava Foucault, gli universi sociali e culturali in cui viviamo sono impregnati di strutture epistemologiche che di volta in volta determinano quale è il soggetto e l'oggetto della storia. Le varie epoche storiche risultano, come si è detto, qualificate da un'*episteme* (che, letteralmente, vuol dire *scienza*), cioè da un sistema di regole implicite, non completamente e immediatamente distinguibili, ma che risultano spesso nascoste alla coscienza umana. Su tale episteme si definiscono le conoscenze e i saperi specifici di un'epoca, il modo in cui si trasformano e agiscono nel mondo. Ogni possibile verità è così coinvolta in dinamiche di potere, rapporti di forza che producono e sono a loro volta prodotti dai sistemi di conoscenza e di regole sulle stesse. Sapere e scienza sono così forme di dominio, microsistemi di potere che definiscono in profondità i funzionamenti sociali e le relazioni ai diversi livelli ecologici. Interrogarsi sui sistemi concettuali e sulle epistemologie dominanti nelle società e nelle psicologie diviene quindi tappa obbligata per la definizione della stessa possibilità di studio sul potere e, allo stesso tempo, un'occasione di indagine degli stessi fenomeni di determinazione e influenza psicosociale delle strutture di potere sulla vita dell'uomo.

Secondo diversi autori (Capra, Fromm, Foucault e altri⁴) i sistemi di conoscenza divenuti paradigmi epistemici diventano quindi strutture di potere che definiscono le identità, ricevendo circolarmente un effetto strutturante dalle stesse. Per comprendere così i rapporti tra potere, identità e conoscenza è necessario comprendere il contesto storico globale, indagare gli assetti di potere mondiale e i suoi derivati locali. Tali assetti di potere sono in gran parte sommersi e invisibili non rientrando in una conoscenza diffusa e condivisa dell'uomo sull'uomo ma influenzandone comunque ogni aspetto della sua vita. Ricollegandomi ad una dimensione metodologica e di intervento, ricordo qui che la *coscientizzazione* va, come già accennato, nella direzione di rendere visibile l'invisibile, di approfondire la conoscenza delle dinamiche e dei processi che hanno influenza nella vita delle persone e delle comunità.

L'osservazione delle attuali condizioni sociali pone numerosi interrogativi sul potere specifico dell'*economia* nella determinazione delle nostre vite e delle nostre stesse possibilità di vita. Alla luce di tale constatazione è quindi doveroso porre la necessaria attenzione e considerazione all'economia e agli effetti e le cause che la collegano alla civiltà occidentale nel suo essere considerata cultura dominante in questo specifico momento della storia del pianeta. La relazione tra *economico* e *psichico* diviene così un ulteriore possibile campo di indagine per lo studio sulle dinamiche di potere, con interessanti implicazioni anche in ambito applicativo e politico secondo una prospettiva innovativa.

Da qui si sviluppa il mio interesse e lo studio sui processi economici globali, sui paradigmi della crescita e della decrescita (Latouche, 2010, 2011, 2012) e sul pensiero complesso (Morin, 2000/2001, 2011/2012) come risposta all'oppressione di un sistema culturale dominante che si esprime in diverse forme nei diversi ambiti di vita, e che nell'economia raggiunge l'apice del suo manifestarsi. Nel pensiero di autori come quelli già citati e

⁴ I riferimenti a questi autori verranno esplicitati nello svolgersi del discorso nel seguente capitolo.

altri, come Lasch (1979/2001, 2004) e Lowen (1984/2003), è possibile cogliere ancor più in profondità i collegamenti tra psichico e sociale e tra dimensioni culturali e processi identitari. Come si vedrà nel capitolo seguente, gli studi sul narcisismo sociale (Lowen, 1984/2003) e sulla società dell'avere (Fromm, 1977) si connettono coerentemente con i lavori di Morin, Latouche, Capra, Bauman, mettendo in luce il potere dei sistemi concettuali, valoriali ed epistemologici dominanti nel definire le identità e la nostra stessa conoscenza.

CAPITOLO III

IL POTERE GLOBALIZZATO

Partendo da un approccio critico alla Psicologia di Comunità e dagli insegnamenti della Psicologia della Liberazione ho quindi esplorato alcune prospettive e orientamenti scientifici presenti in letteratura per iniziare a costruire un parziale modello epistemologico sul Potere, nella sua struttura tridimensionale (Potere - Identità - Conoscenza)⁵ intesa come funzione di Coscienza. L'applicazione di un tale modello e della prospettiva specifica ad esso collegata alla comprensione dei fenomeni di globalizzazione è così funzionale alla strategia conoscitiva utilizzata per lo sviluppo dello stesso modello, in un continuo e circolare intreccio tra teoria, esperienza e prassi scientifica. Le dinamiche di potere globale, i processi di colonializzazione culturale, l'omologazione dei valori e il dominio psichico sempre più evidente di nuclei del potere mondiale, tutti questi sono campi di studio interessanti per i fini del lavoro di ricerca qui presentato.

I modelli relazionali, sociali ed economici dominanti convergono sempre di più nella storia del mondo verso un vissuto di unicità e onnipotenza di valori occidentali fondati su materialismo, riduzionismo, competizione, razionalità e individualismo, estromettendo dai governi psichici e sociali alternative epistemologiche potenzialmente più funzionali al benessere individuale e collettivo, o comunque espressione di una diversità e pluralità esistenziale. La costruzione e ricostruzione di differenti modalità di vita dell'uomo e della natura in generale è in contrasto con il potere dominante che opprime il mondo e di cui il mondo è non sempre e non completamente consapevole. La possibilità di emergere, di affermarsi e riaffermarsi di valori "altri" rispetto a quelli che dominano nella cultura

⁵ Alcuni concetti, considerazioni e parti discorsive di questo capitolo sono presenti nel saggio "Potere, Identità sociale e Benessere", in "Benessere e felicità: uscire dalla crisi globale. Percorsi interdisciplinari del Laboratorio Federiciano", a cura di Caterina Arcidiacono, 2013.

post-moderna occidentale sembra così vincolata alla comprensione delle dinamiche di potere che ostacolano o promuovono lo sviluppo di nuove coscienze umane. L'attenzione all'aspetto temporale ed evolutivo dei processi di potere in relazione con l'ontologia sociale⁶ permette di analizzare lo sviluppo di elementi identitari che attraversano trasversalmente i diversi domini ecologici, creando, nel loro intreccio, forme di benessere e di malessere, di conflitto, di oppressione o di generatività sociale. La mediazione della conoscenza (nella sua complessità) promuove un tale processo di evoluzione delle identità, risultando così un campo di intervento possibile per la promozione di trasformazioni psico-sociali finalizzate al benessere, seguendo il principio della coscientizzazione come forma di liberazione dall'oppressione.

La complessa struttura teorica che si va man mano delineando nel presente lavoro diviene quindi qui lo strumento di lettura delle dinamiche locali e globali di evoluzione dei processi identitari e di potere, sottolineando la transdisciplinarietà e l'attenzione ai presupposti epistemologici dominanti necessarie all'osservazione dei fenomeni di globalizzazione del mondo post-moderno. Come vedremo, la considerazione di aspetti psicodinamici nella costruzione di un discorso conoscitivo su tali fenomeni permette di concettualizzare un narcisismo sociale (Lasch, 1979/2001; Lowen, 1984/2003) dilagante, con un rilevante effetto sulle economie e sulle politiche. Questa parte del mio lavoro intreccia così diverse prospettive, partendo da alcune considerazioni in campo economico e culturale, per indagare le modalità di funzionamento dei poteri opprimenti e dei meccanismi di liberazione.

Lo studio specifico qui trattato parte dal presupposto teorico della presenza di un'epistemologia dominante prodotta dalle strutture di potere che a sua volta determina le dinamiche sociali, psicologiche e politiche, per poi ritornare a confermare o ristrutturare gli assetti di potere dominanti.

⁶ Si intende qui l'aspetto ontologico non solo dell'individuo, ma anche e soprattutto relativo ai gruppi, alle comunità e alle società in generale.

L'analisi dei processi economici come espressione e prodotto delle dinamiche di potere si intreccia, come già affermato, a considerazioni psicodinamiche e relazionali, avvicinando sempre più individuo e società. Il confronto tra paradigmi culturali ed economici e dimensioni psico-sociali diviene così l'elemento centrale dell'indagine sui processi di potere nella società globalizzata.

Il punto di partenza è così l'osservazione della contrapposizione tra il paradigma economico (ma, ricordiamo, non *solo* economico) della *crescita* e i movimenti sociali e politici che si definiscono di *decrescita*⁷. Proverò qui a descrivere brevemente tali correnti di pensiero e le implicazioni che hanno avuto e che hanno sulle epistemologie intese come strutture di potere e i modelli relazionali ad esse connesse.

3.1 La crisi tra crescita e decrescita

L'attuale esperienza diffusa di crisi dell'economia globale ci permette di interrogarci sui significati politici dei modelli di produzione e di consumo del capitalismo occidentale, modelli ormai da tempo dominanti lo scenario mondiale. Le diverse manifestazioni di *crisi*, a partire da quella finanziaria, sembrano aver stimolato una maggiore sensibilità della società occidentale a questioni finora tenute ai margini dei discorsi politici, accademici e scientifici, ponendo domande e interrogativi che sembrano sorgere per la prima volta in alcuni scenari pubblici, ma che hanno invece origini antiche. Ogni epoca storica affronta sistematicamente crisi strutturali più o meno intense e conflittuali, lasciando dietro di sé sia *distruzione* che *creazione* di nuove strutture (Capra, 1982/2003). Crisi sociali e culturali così come queste che viviamo offrono grandi opportunità di miglioramento delle

⁷ La scelta di indagare le implicazioni psico-sociali dei movimenti della decrescita felice e non nello specifico altri movimenti socio-politici finalizzati allo sviluppo di modelli economici alternativi è relativa alla possibilità di cogliere alcune contrapposizioni valoriali paradigmatiche di notevole significato ai fini della stessa ricerca. Ricordo ancora che la definizione del percorso conoscitivo qui proposto segue lo sviluppo del modello epistemologico che si co-costruisce nel tempo, e come ogni percorso del genere è caratterizzato da limiti anche nell'individuazione degli elementi che lo hanno definito in tal modo.

condizioni di vita dell'uomo, così come rischi e possibilità di peggioramento se non di annientamento.

Il sistema economico occidentale, divenuto sempre di più globale e dominante, si fonda sul principio della *crescita infinita* di produzione e consumo di merci. Il funzionamento di tutto il ciclo economico si alimenta della convinzione dell'assenza di limiti nelle risorse disponibili e nella possibilità di sfruttamento delle stesse in modalità sempre più caratterizzate da mancanza di regole e vincoli legislativi. Un sistema così strutturato si lega intimamente a fenomeni di ingiustizia sociale e alla crescita di forme di potere non funzionali al benessere diffuso. Il dominio epistemologico che esprime la cultura occidentale opprime, in quest'ottica, l'esistenza umana nella natura, rischiando di compromettere la stessa presenza dell'uomo su questo pianeta.

Nonostante il dilagare del potere di un tale paradigma economico, la promozione politica di programmi di crescita e lo sviluppo del mercato dei consumi, è però possibile osservare una spiccata vitalità e un notevole dinamismo di una tendenza opposta insita nell'animo umano. Sono infatti sempre più numerose le esperienze sociali e le correnti di pensiero che ritengono necessario un cambiamento di rotta dei governi globali e locali, una trasformazione socio-culturale di ampio respiro che dia nuovo slancio alla ricerca della felicità nella vita dell'intera umanità e non solo di piccole minoranze. Una sempre maggiore presa di coscienza della popolazione mondiale delle condizioni di oppressione non solo fisica ma culturale, l'accesso diffuso alla conoscenza, l'ideazione e la sperimentazione di sistemi sociali alternativi sempre più validi ed efficaci alla promozione del benessere, tutto ciò fonda la possibilità di un pensiero alternativo e la riflessione sulle diverse esperienze conoscitive e trasformative che ne derivano.

L'epistemologia dominante che si esprime nell'economia della crescita infinita rappresenta così la struttura di potere che definisce e allo

stesso tempo opprime l'uomo, alimentando un processo di colonizzazione culturale (attraverso il principale strumento economico) che soffoca la biodiversità e le alternative valoriali. Non è scopo di questo lavoro esprimere giudizi morali sui diversi modelli di sistema sociale, ma è utile ai fini dello stesso evidenziare la tendenza omologante e totalizzante dell'illusione di onnipotenza della cultura occidentale, nelle sue fonti e nei suoi derivati in termini di potere e identità.

3.1.1 La decrescita e le scienze umane

Il paradigma della decrescita, che trova uno dei suoi maggiori esponenti in Serge Latouche, sembra così essere un utile strumento epistemologico per formulare proposte operative di interventi politici trasformativi. Il cambiamento paradigmatico suggerito da Latouche riflette, infatti, l'esigenza storica di affrontare la realtà dei fatti naturali, attraverso un processo di maturazione psico-sociale e di elaborazione del pensiero umano sempre più complesso. Tale processo si trova ora ad un punto si svolta, ad un momento critico di evoluzione, in cui le paure più ancestrali lasciano intravedere i reali rischi di distruzione antropologica e di deriva di civiltà.

Sempre più spesso l'essere umano è costretto a confrontarsi con il prodotto più oscuro del potere della propria coscienza: l'illusione di non avere limiti e di poter dominare la natura e l'universo oltre che la stessa umanità. In quest'ottica, la comprensione dei limiti umani e ambientali può permettere lo sviluppo del potenziale generativo dell'uomo, superando i rischi legati ad un'illusione di onnipotenza e di controllo su ogni forza della natura.

Quando, nel 1952, si recò a Oslo a ricevere il Premio Nobel per la pace, Albert Schweitzer esortò il mondo a "osare di guardare in faccia la realtà... L'uomo è divenuto un superuomo... Ma il superuomo col suo

sovrumano potere non è pervenuto al livello di una sovrumana razionalità. Più il suo potere cresce, e più egli diventa anzi un poveruomo... Le nostre coscienze non possono non essere scosse dalla constatazione che, più cresciamo e diventiamo superuomini, e più siamo disumani” (citato in Fromm, 1977, p.15)

La considerazione del ruolo dei limiti (materiali, sociali e psicologici) verrà affrontata più in dettaglio anche in relazione ai modelli psicoanalitici che descrivono le condizioni di narcisismo sociale e il dilagante vissuto di onnipotenza dell'uomo moderno, implicando il riconoscimento dei limiti umani e naturali nei processi di trasformazione e maturazione psichici, sociali e ambientali.

3.1.2 Un nuovo paradigma

Una diversa visione del mondo e dell'*essere al mondo* come quella proposta dai pensatori della decrescita necessita l'attivazione di un processo di destrutturazione delle credenze, delle motivazioni e delle stesse emozioni che accompagnano il pensiero umano, per scoprire e riscoprire un nuovo equilibrio generativo con il mondo fisico e psicosociale. Tale processo di lettura, riscrittura, destrutturazione e ristrutturazione simbolica connette intimamente individuo e società e propone nuovi ma allo stesso tempo atavici modelli di conoscenza del sociale. Il possibile spostamento di paradigma (di quei modelli conoscitivi che fondano la cultura di una civiltà) è invocato da più voci e volti del mondo occidentale e trova forza e ispirazione nel passato e nel futuro di antiche sacche di resistenza di culture *altre* per troppo tempo oppresse e nascoste dall'onnipotenza della *Weltanschauung* dominante degli ultimi secoli. Emerge la necessità di sviluppare strategie e metodologie di intervento psico-sociale volte a rendere possibile il passaggio da *Autorità di Potere* a *Potere di Autore*⁸. Con

⁸ Proverò a descrivere sempre più in profondità il processo trasformativo qui citato, entrando gradualmente nell'esplorazione dei diversi significati racchiusi in questo concetto.

questa espressione mi riferisco qui alla trasformazione di un potere autoreferenziale e (dominio) che fonda l'essere sulla sottomissione multidimensionale dell'altro in un potere generativo di relazioni soddisfacenti e produttive di maggior benessere e giustizia sociale. In questa parte del mio lavoro proverò infatti a descrivere in modo più specifico alcune dimensioni del potere nelle loro molteplici relazioni con i processi ontologici ed epistemologici. Altri concetti rilevanti ai fini del presente studio sono quelli di *Potere ontogenetico* e *Potere filogenetico*, definibili a partire dalle finalità e dagli effetti del loro manifestarsi, da una parte fondando il soggetto e il suo esistere come individuo (o gruppo o società) separata, dall'altra generando legami generazionali che attraversano il tempo e la storia creando "altro da sé". Vedremo poi come il potere può essere osservato anche nel suo esprimere competitività o cooperazione (*Potere competitivo* e *Potere cooperativo*) e come questi aspetti si collegano ai concetti e alle definizioni del potere già considerate. Ben consapevole dei limiti di questo discorso nell'effettiva possibilità di strutturare e definire chiare strategie di intervento, si aspira qui a promuovere il funzionamento di uno spazio di pensiero complesso che, più che dare risposte, stimoli delle domande sulle possibili relazioni tra decrescita e benessere. L'assenza di una concreta ed evidente proposta metodologica epistemico-trasformativa non rappresenta in questa prospettiva una debolezza, ma un possibile punto di forza per quell'orientamento critico alla ricerca che potrebbe emergere con rinnovato vigore in un'epoca storica profondamente caratterizzata da veloci e continue evoluzioni culturali.

3.1.3 Il concetto di decrescita

L'idea di base della decrescita è che il sistema sociale ed economico dominante nell'attuale mondo globalizzato non sia l'unico possibile né il più adatto a generare benessere psicosociale⁹. Il complesso processo di

⁹ Si fa riferimento alla definizione di benessere data dall'Organizzazione Mondiale della Sanità - WHO (2009) *Milestones in health promotion. Statements from Global Conferences*,

colonizzazione culturale espresso nella globalizzazione passa per il diffondersi di modelli economici di stampo occidentale, neoliberale e capitalistico. Il paradigma della crescita, come già detto, si fonda sulla credenza del possibile infinito aumento della produzione e del consumo di merci, sul dominio del mercato e degli interessi e il profitto individuale. Ma una crescita infinita presuppone risorse infinite e le attuali crisi del mondo globalizzato, in primis quella economico-finanziaria, non fanno altro che rendere evidente i limiti ecologici e sociali di tale modello. La competizione economica, il dominio della tecnica, una visione individualistica e riduzionista della vita hanno generato, secondo i pensatori della decrescita, il falso mito del benessere occidentale, dell'onnipotenza dell'uomo sulla natura e sui suoi limiti, causando disastri ecologici, sociali e culturali e compromettendo la stessa felicità dell'essere umano e il suo possibile futuro.

I partigiani della decrescita propongono invece di ridurre l'uso di *merci* che generano un forte impatto ambientale e che causano ingiustizie sociali, e sostituire il più possibile le merci con i *beni*, intesi come una dimensione complessa in cui la componente relazionale e psicologica diviene elemento centrale. Il passaggio fondamentale riguarda lo spostamento di attenzione dagli elementi quantitativi a quelli qualitativi nella valutazione del valore dei prodotti umani e naturali, superando un materialismo riduttivo nella valorizzazione simbolica degli oggetti discorsivi e restituendo dignità nominale al soggetto e alla psiche. La responsabilità nei confronti del pianeta, la solidarietà sociale, il rispetto dei diritti non solo dell'uomo ma della natura in generale, fondano la possibile riscoperta di un nuovo ma anche antico modo di vivere in società, in cui il collettivo e l'ecologico sono integrati con la soggettività propria dell'essere umano.

Il processo di omologazione culturale che accompagna la globalizzazione economica caratterizza la colonizzazione dell'universo non solo fisico ma psicologico, inondandolo di valori, credenze, bisogni propri di un sistema sociale dominante che si pone come l'unico possibile e il migliore di tutti i tempi. L'immaginario così colonizzato necessita quindi di un processo di destrutturazione e ristrutturazione simbolica attraverso l'acquisizione di consapevolezza delle reali condizioni fisiche, sociali e psichiche per generare una coscienza complessa e condivisa di un diverso modo di vivere nel mondo (Castoriadis, 2005, p.244; Latouche, 2011, 2012). Nell'ottica della decrescita, una riflessione sul rapporto tra omologazione ed eterogeneità apre alla possibilità di pensare al ruolo della promozione delle differenze nello sviluppo di benessere comunitario nonché nell'individuazione di nuovi determinanti della salute psicofisica e sociale.

Latouche (2012) ritiene che lo stile di vita dell'Occidente ha ormai colonizzato l'immaginario collettivo globale e che, a parte alcuni sopravvissuti dei popoli originari e piccole minoranze nei paesi del Sud del mondo che sono e vogliono restare al di fuori della crescita e dello sviluppo, la grande maggioranza della popolazione mondiale aspira al livello e al modo di vita statunitense. Ma la generalizzazione del *sogno americano* è per Latouche impossibile e non certo auspicabile, in quanto un tale processo omologante può solo accelerare la degenerazione e il crollo del nostro ecosistema.

3.1.4 La decrescita tra economia e alternativa sociale

Il concetto di decrescita e le possibili implicazioni politiche che lo accompagnano caratterizzano un insieme complesso di spinte sociali che a sua volta rientra in un processo di trasformazione culturale più ampio di portata storica. Diversi filoni di studio e movimenti socio-politici criticano l'attuale sistema economico e propongono una serie di alternative, tutte

attente ad una diversa concezione del benessere, dei sistemi di produzione e della vita in generale.

La decrescita non esclude processi intermedi, diversificazioni di metodi e pratiche e pluralità di obiettivi (in un modo simile a quello con cui la psicoanalisi non esclude l'utilizzo di altri modelli psico-terapeutici in ambito clinico), ma mette comunque in discussione il funzionamento logico ultimo di innumerevoli visioni di economia alternativa che nonostante si ripropongano di contrastare e modificare il processo globalizzante della produzione e del consumo ne ripetono inconsciamente le dinamiche psicosociali definite da una ferma credenza nella crescita infinita.

La nascita di una nuova società necessita di mettere in discussione le basi epistemologiche, concettuali, relazionali del nostro essere nel mondo, e di questo i partigiani della decrescita ne sono consapevoli. Neanche loro però sembrano completamente immuni da una forte influenza del potere centrale dell'economia nelle sue diverse forme, e diviene fondamentale fare molta attenzione per non cedere alle continue pressioni di una *religione* della produzione e del consumo materiale. La consapevolezza dell'esigenza di partire da una ristrutturazione del sistema economico non deve far sottovalutare il rischio continuo di ricadere nello stesso dominio epistemologico che si contesta distraendo ognuno di noi dal primario compito soggettivo, individuale e collettivo, di ricollocare il potere ontologico (che fonda l'essere) proprio sul soggetto, in altri termini occupandoci e discorrendo della vita dell'uomo e della natura anziché del sistema economico (che sia neoliberista e capitalista o anche basato sui principi della decrescita).

Questo aspetto ontologico, nell'attuale società occidentale, è invece fortemente connotato da un materialismo e un dominio dell'oggetto (nella sua forma estrema di *merce*) sull'uomo, che necessita sempre più di proprietà oggettuali per esistere e sopravvivere come soggetto, in un legame spesso patologico e non vitale. La relazione tra soggetto e oggetto psichico è

in quest'ottica significativa per la comprensione dei processi di potere ontologico. In un tale scenario la soggettività dell'uomo sembra emergere dal suo dominare gli oggetti (in una visione estremamente materialistica), e non da una convivenza sistemica con altri soggetti separati e allo stesso tempo connessi attraverso legami di solidarietà oltre che di conflitto. La semplicità del riconoscersi come scisso dal mondo attraverso il controllo dello stesso è, da parte dell'essere umano, l'espressione della sua immaturità psichica che diviene illusione di onnipotenza, e questo si manifesta anche nelle politiche e discorsi scientifici diffusi nella cultura occidentale.

L'importanza di essere presenti nel dibattito globale sull'economia dovrebbe quindi accompagnare e non *dominare* le spinte trasformative che riguardano in prima istanza le relazioni sociali, la dimensione psicologica e culturale, un pensiero complesso sull'uomo e la natura in cui gli aspetti economici sono sicuramente importanti ma anche marginali. Ridimensionare e ricollocare il ruolo dell'economia è, secondo questa prospettiva, un compito e una responsabilità che riguarda i diversi movimenti sociali che si pongono in alternativa alla globalizzazione economica, anche quando partono dai principi della decrescita felice. La demolizione della credenza della centralità dell'economia nei discorsi umani, soprattutto rispetto al tema della felicità e del benessere, avviene attraverso il riconoscimento dell'uomo come vero protagonista della vita. E proprio per riscoprirsi protagonista l'uomo deve rifare esperienza dell'esistenza degli altri attori e del palcoscenico che accoglie il suo stesso vivere.

È necessario ricordare che la società globalizzata dominante ha come fine ultimo lo sviluppo infinito del sistema economico neo-liberale e non il benessere generale del pianeta. Anche se ad un livello superficiale ciò che propone è una vita migliore per tutti, ad una più attenta analisi è semplice comprendere che la società mondiale va solamente nella direzione di un maggiore consumo di merci e dello sfruttamento indiscriminato di risorse necessario alla produzione industriale. Tale processo non ha che come scopo

ultimo il preservare un sistema di dominio che rinnovandosi in superficie rimane statico nel suo nucleo. È esplicativo accennare qui al fallimento dei movimenti storici socialisti e comunisti che, se in partenza si riproponevano di trasformare il mondo eliminando una certa *ricchezza economica* dalla vita sociale, sono finiti per rincorrere la tendenza generale trasformando invece che il mondo se stessi, rivendicando quella *stessa* ricchezza per tutti. In questa prospettiva, come anche Latouche mette in evidenza, il comunismo e il socialismo non erano una reale alternativa ad un sistema della crescita ma solo un'altra faccia della stessa logica economica di fondo, basata sul principio del consumo illimitato quale scopo dell'esistenza (Fromm, 1977; Latouche, 2010).

La ri-concettualizzazione invocata dalla decrescita parte quindi proprio dal significato dato alla funzione economica. L'economia dovrebbe infatti tornare alla sua originaria natura di strumento funzionale ad uno sviluppo umano, al ben vivere e alla felicità collettiva, andrebbe concepita come strumento utile al sociale e non, al contrario, il sociale come strumento utile all'economia (Fromm, 1977). L'inversione dei termini è necessaria e connessa reciprocamente a quel processo di conoscenza (o meglio di coscientizzazione) finalizzato alla destrutturazione dell'immaginario colonizzato che può permettere la nascita di una diversa società globale.

Preparare la decrescita significa prima di tutto rinunciare alla credenza propria del nostro immaginario economico che *più* è uguale a *meglio*. È necessario inoltre fare in modo che svanisca la nostra idea di onnipotenza della razionalità, comprendere l'esistenza e il potere del mito della società dei consumi per modificarne gli effetti e acquisire così una nuova coscienza del mondo. Una eventuale trasformazione sociale che vada nella direzione indicata dai movimenti per la decrescita ha indubbiamente in sé la complessità processuale di ogni fenomeno storico di cui si può avere coscienza o meno. Promuovere spazi di riflessione sulle dinamiche agite in contesti locali come in un più ampio ambiente globale può indirizzare le

politiche e le metodologie di azione volte a costruire comunità e società sane e felici, in un percorso indubbiamente arduo e ostile.

La prospettiva psicologica proposta in questo lavoro, e nello specifico in questo capitolo, intende porsi come privilegiato osservatore e conoscitore delle sotterranee relazioni fantasmatico-simboliche in cui il mondo sociale ed economico è immerso e di cui non è semplice essere consapevoli. La trans-disciplinarietà (Cilliers & Nicolescu, 2012) che necessariamente implica un discorso su temi quali la felicità e il vivere bene in società, non esclude in quest'ottica la specificità di un punto di vista originale sulla psiche come soggetto ultimo della vita sociale. L'utilizzo di modelli psicodinamici per l'esplorazione e la comprensione dei funzionamenti sociali ed economici globali induce ad una riflessione sulle evoluzioni culturali riguardanti la società occidentale e sullo sviluppo dei riferimenti sociali autorevoli (genitoriali e non) che attraversano i livelli ecologici.

3.2 Il mondo globalizzato. Narcisismo sociale e conflitto generazionale

Molti psicoanalisti, antropologi e sociologi hanno indagato gli effetti dei sistemi culturali sulla personalità, affermando che ogni cultura elabora dei modelli caratteristici di educazione e socializzazione dei figli, che a loro volta producono un tipo di personalità particolare adatto a quel tipo di cultura. Poortinga e Van Hemert (2001) sostengono che le istituzioni primarie di una società, quali la famiglia, attraverso le pratiche di socializzazione, conducono alla formazione di alcuni tratti basilari di un certo tipo di personalità, che poi risultano comuni a tutti, o quasi, i membri di quella società, e definiscono e strutturano circolarmente la stessa cultura che li ha prodotti. Questa struttura di personalità forma le basi delle istituzioni sociali secondarie, quelle cioè che includono credenze religiose, miti e stili di espressione artistica. Numerosi studi in una prospettiva cross-culturale (Cheung et al., 2001; Costa & McCrae, 1992; Hogan, 1996) hanno

indagato il modo in cui ogni cultura presenta la propria personalità, una struttura caratteriale profonda che definisce uno specifico sistema sociale. In quest'ottica il carattere che la società forma nei suoi membri è funzionale alla sopravvivenza dello stesso sistema (Fromm, 1977), dandogli coerenza e vita.

Un approccio interessante alla lettura della società postmoderna ci viene da Alexander Mitscherlich che, nel suo libro *Verso una società senza padre* (1970), descrive l'avviarsi delle diverse società verso organizzazioni prive di gerarchie che chiama appunto "società senza padre". Nella sua analisi degli sconvolgimenti sociali del '900 l'autore intravede, accanto agli effetti positivi di reazione a modelli politici di paternalismo autoritario, il reale rischio dell'istaurarsi di un sistema relazionale e sociale del tutto priva di un modello paterno autorevole, funzionale ad una sana evoluzione dell'individuo e delle comunità. La differenza tra elementi *autoritari* e *autorevoli* della funzione paterna ci aiuta a comprendere le diverse possibili implicazioni di un potere (paterno) esercitato su soggetti dipendenti dallo stesso. Tale differenziazione è funzionale alla comprensione della molteplicità dei poteri possibili, a partire dalle diverse finalità dell'esercizio del potere.

Nella "società senza padre" di Mitscherlich al necessario conflitto con il padre si sostituisce l'assenza di un adeguato investimento emotivo nei confronti dello stesso, con una totale svalutazione della figura paterna a livello inconscio. A questa condizione segue una impossibilità di tollerare e superare le ambivalenze, i conflitti affettivi e le ansie ad essi connesse, ostacolando sani percorsi evolutivi e un corretto svolgersi dei processi identificatori e ontologici. Questa configurazione affettiva andrebbe così a generare un costante senso di frustrazione e tensione associato ad un aumento dell'aggressività e della distruttività relazionale.

Mitscherlich mette in evidenza un aspetto peculiare del modello *fratriarcale* che tende a sostituire quello patriarcale che ha dominato per

millenni. L'autore pone in risalto infatti il rischio di una esasperazione di una competitività orizzontale, specifica dei fratelli, non regolata da un ordine gerarchico comprendente il padre. È qui necessario porre la giusta attenzione agli effetti specifici di tale movimento psichico e sociale, accettandone le ambivalenze per cogliere la complessità dei rapporti tra assetti verticali e orizzontali delle dinamiche di potere, tenendo sempre presente i diversi significati e le diverse implicazioni connesse a queste stesse dinamiche. In questo caso, anche le differenze fondamentali tra gerarchie verticali e organizzazioni orizzontali necessitano di essere inserite in un quadro più ampio che comprende l'ulteriore dicotomia *competitività/cooperazione*. Se per l'autore, nel modello sociale che descrive, il conflitto principale non è più generato dalla rivalità edipica, da una contesa con il padre, ma dalla lotta fratricida che nasce dall'invidia e dal desiderio di superare i fratelli in una competizione, nell'ottica specifica di questo studio anche questa visione va letta distinguendo le due facce di entrambe le modalità relazionali considerate. Sia un potere verticale che un potere orizzontale vanno infatti compresi nella possibilità di creare o distruggere, di promuovere generatività e benessere o oppressione e annichilimento.

Mitscherlich ad ogni modo ha il merito di aver messo in evidenza come il superamento di modelli patriarcali e autoritari non ha direttamente lasciato il posto ad un sistema pacifico regolato da colleganza fraterna ma ad una gestione del potere potenzialmente inadatta a trovare nuove e più funzionali forme di autorevolezza e riconoscimento sociale. L'autore auspica ad un percorso educativo della società in cui il registro paterno proprio di una cultura possa essere elaborato e trasformato, attraverso lo sviluppo e l'azione di una coscienza critica, in un elemento sostanziale un'organizzazione sociale fraterna e paritaria libera da una competitività esasperata e distruttiva ma sana e produttiva.

3.2.1 Il nuovo Narciso globale

«La decrescita, matrice di alternative piuttosto che alternativa unica, riapre l'avventura umana alla pluralità dei destini» (Latouche, 2011, p.56). La moltitudine di identità e di pensieri che vivono nel mondo è in conflitto con la tendenza all'omologazione culturale promossa dai poteri dominanti nei processi di globalizzazione. Tale idea trova forza nella critica alla società contemporanea attraverso il riferimento ad un costrutto psicologico di natura psicoanalitica: il narcisismo.

La società occidentale, infatti, sembra per certi aspetti presentare gli stessi tratti di personalità che compaiono nel narcisismo patologico. Christopher Lasch, nel saggio *La Cultura del Narcisismo* (1979/2001), descriveva in questi termini l'andamento degli Stati Uniti e degli altri paesi europei capitalistici e industrializzati dopo le grandi rivoluzioni culturali degli anni '60. L'autore parla di un sentimento di disperazione pervasivo, di un pessimismo allarmante, della mancanza di fiducia nel futuro e nelle istituzioni a seguito di una crisi dei valori che nelle due grandi guerre e nell'Olocausto ha trovato il suo apice espressivo. Nuovamente è possibile rileggere le attuali condizioni globali alla luce di tale prospettiva, cogliendone le connessioni con il mito della crescita infinita e della visione tecnocentrica.

Secondo il pensiero di Lowen viviamo in una società dell'appagamento, dell'immagine, dell'eccesso di stimolazione e dell'assenza del limite (Lowen, 1984/2003). I soggetti che nascono in una cultura del genere formano un Sé apparentemente forte, ma profondamente arrabbiato, frustrato e fragile, un'impalcatura traballante che potrebbe cedere ai primi fallimenti reiterati. La cosa a cui il narcisista dà maggiore importanza, secondo Lowen (1984/2003), è il potere degli altri e il controllo su se stesso, entrambi funzionali a proteggersi dalle umiliazioni; ma il potere non basta mai perché nutre l'immaginazione, non l'emotività, e così il narcisista ne cerca sempre di più, in una spirale senza fine, il cui unico spiraglio di salvezza è la probabilità di un crollo che lo porti ad interrogarsi

su di sé. I narcisisti possono non rendersi conto di avere un problema finché non subiscono un fallimento dopo l'altro, o finché non si rendono conto che l'eccessiva importanza che hanno dato al successo, ai traguardi, allo status, li ha portati a perdere il contatto con se stessi. È auspicabile che anche l'attuale società narcisistica raggiunga presto la diffusa consapevolezza del suo fallimento sociale, prendendo coscienza dell'esperienza distruttiva del proprio stile di vita. Educare al dialogo in funzione di una promozione dei processi ontologici può essere una strada per l'acquisizione della necessaria consapevolezza di Sé nel mondo. Il riconoscere l'altro necessita prima di conoscere e riconoscere se stesso, e la reciprocità di tale processo si esprime appunto nel dialogo che può portare allo sviluppo di un'identità personale soddisfacente (individuale e collettiva) e alla generatività psicosociale.

3.2.2 La società tra *Avere* ed *Essere*

Un'altra interessante prospettiva che si intreccia intimamente con la visione di una società narcisista è quella di Erich Fromm, così come emerge dai suoi scritti, primo fra tutti *Avere o Essere?* (1977). Il pensiero del filosofo umanista entra in profondità nella comprensione delle grandi contraddizioni del suo tempo ed è centrale nel discorso su felicità e società, fondando un'ulteriore visione critica del mondo di cui la decrescita può essere vista come una nuova emanazione e continuazione. Infatti i concetti principali e le basi epistemologiche del paradigma della decrescita si ritrovano anche nella rilettura che Fromm fa del rapporto tra società e personalità e della stessa storia dell'umanità. Già per lo psicoanalista tedesco il progresso rappresenta una nuova religione il cui nucleo centrale è la «trinità costituita da produzione illimitata, assoluta libertà e felicità senza restrizioni.» (Fromm, 1977, p.14).

Le riflessioni sulle due modalità di esistenza centrate sull'*Avere* o sull'*Essere* ci offrono un ancora validissimo punto di vista sul rapporto tra psiche, società, economia e felicità e può essere molto utile per districarci

all'interno del groviglio della globalizzazione in cui è immersa la volontà di decrescita e trasformazione culturale. Punto di partenza comune tra il pensiero di Fromm e quello di Latouche è l'attenzione data all'allarme lanciato dal Club di Roma nel suo *Rapporto sui limiti dello sviluppo* del 1972, in cui i suoi autori (Meadows, Meadows, Randers & Behrens, 1972) descrivevano i rischi di una crescita economica infinita, crescita che non può che portare alla distruzione dell'ecosistema e alla scomparsa della vita. Meadows sottolineava la necessità quindi di drastici e immediati mutamenti in campo economico quale unica alternativa alla catastrofe globale. Ma gli stessi autori del report del Club di Roma erano consapevoli del fatto che le necessarie trasformazioni economiche sono possibili solo «qualora si verificchino mutamenti di ordine fondamentale nei valori e nell'atteggiamento dell'uomo [...], come a esempio una nuova etica e un nuovo rapporto con la natura» (Meadows et al., 1972, citato in Fromm, 1977, p.23). Lo sviluppo della capacità di rinunciare al proprio narcisismo e di accettare le limitazioni implicite nell'esistenza umana è un fine a cui tendere che ritroviamo sia nel pensiero di Latouche che di Fromm e che caratterizza intimamente un lavoro di maturazione psicosociale. La mancanza di limiti nei consumi dell'occidente ha origine, per Fromm, da un'avidità mentale insaziabile e «dal momento che la produzione, per abbondante che sia non può mai tenere il passo con desideri illimitati, non possono che esserci competitività e antagonismo tra i singoli impegnati in una lotta per assicurarsi il massimo» (Fromm, 1977, p.150).

Attivare una riflessione su ciò che viene considerato nei contesti come un diritto o come un privilegio può farci capire in che misura la cultura occidentale capitalista ha *colonizzato* i diversi ambiti della nostra vita e della nostra mente. In tale scenario si confondono desideri e bisogni, e si stravolgono le priorità e la stessa concezione di salute, benessere (che diviene ben-avere), felicità e libertà. Si auspica qui una trasformazione epistemica del concetto di salute che da *ben-avere* torna a *ben-essere* per poi divenire finalmente *ben-vivere*. In quest'ottica il *benessere*, infatti, anche se pone attenzione alla dimensione esistenziale più che al *possesso* proprio di

una società dell'*avere*, è comunque una condizione antropocentrica statica caratterizzata da presenza di piacere e soddisfazione, mentre il concetto di *ben-vivere* implica la dinamicità propria della vita nel mondo che comprende il susseguirsi di momenti diversi di piacere e dispiacere, presenze e assenze, felicità e sofferenza, conquiste e perdite. Andando oltre le caratteristiche di possesso e controllo proprie dell'orientamento dell'Avere, superando anche la staticità e l'esclusività data all'individuo e alla sua funzione ontologica, si propone così di sviluppare una concezione di salute che consideri l'intero dispiegarsi dell'esistenza umana nel suo ambiente e nel suo tempo, dando risalto alle dinamiche relazionali e alle evoluzioni e trasformazioni affettive del soggetto che cambia nel tempo modificando i contesti sociali che, a loro volta, influenzano il suo percorso di vita.

I movimenti per la decrescita sembrano consapevoli dell'inutilità delle proposte di trasformazione in campo esclusivamente politico ed economico che non verranno mai davvero realizzate se parallelamente non avviene una trasformazione culturale e psicologica radicale. Sono tuttavia ancora lontani da una conoscenza soddisfacente dei processi psico-sociali sottostanti a tale essenziale cambiamento, conoscenza necessaria per sviluppare strategie diversificate e metodi efficaci per incidere adeguatamente sulla psiche collettiva e di cui è doveroso farsi carico una psicologia critica di comunità di stampo umanista. Considerare maggiormente il ruolo delle dimensioni identitarie e dei processi di coscientizzazione negli interventi di trasformazione sociale può così aiutare la nascita e lo sviluppo di quella società di *abbondanza frugale*¹⁰ di cui parla Latouche (2012).

¹⁰ La società di abbondanza frugale è per Latouche (2012) un sistema relazionale ed economico libero dal mito della crescita infinita, in equilibrio con la natura ed il tempo ed in cui l'economia non domina la vita ma è periferico strumento della stessa.

3.3 Autonomia e Interdipendenza. Tra individuale e collettivo

Un ulteriore contributo, questa volta a partire dalla psicologia sociale, introduce una riflessione sul ruolo dei processi identitari nella definizione delle relazioni e dei sistemi culturali considerati a partire da macro-orientamenti sociali quali l'*individualismo* e il *collettivismo*.

Secondo il pensiero di Harry Triandis (1995), il collettivismo può essere definito come un modello sociale caratterizzato dalla vicinanza degli individui che si percepiscono come membri interdipendenti di una collettività, che sia la famiglia, una comunità e così via. L'individualismo invece può essere definito come un modello sociale caratterizzato dall'enfasi sull'autonomia individuale e l'indipendenza personale. Al di là di implicazioni più ampie di tali teorie, l'aspetto che qui si vuol sottolineare è connesso al modo in cui l'attuale società co-costruisce e veicola i significati del mondo sociale, i suoi modelli funzionali, la sua struttura e la natura stessa del Potere (inteso qui nella sua funzione ontologica) proprio a partire da spinte individualiste e collettiviste generative di identità.

Per la psicologia sociale la prospettiva della decrescita si colloca, infatti, alla radice della contraddizione autonomia/interdipendenza considerandola in una visione innovativa che supera la contrapposizione ridefinendola. Secondo Mead (1961) le culture differiscono nel diverso accento che pongono sulla cooperazione, competizione o individualismo e da un punto di vista psicologico tali differenze si riflettono in dimensioni di personalità che possiamo definire *allocentrismo* e *idiocentrismo* (Hofstede, 1980). La connessione tra questi aspetti e i processi di costruzione e sviluppo delle identità diviene molto forte se si considerano appunto le stesse come elemento sostanziale delle relazioni sociali. Hofstede definisce le culture individualistiche come quelle in cui gli individui si considerano separati e indipendenti quanto alla propria identità, laddove invece le culture collettivistiche sono quelle in cui gli individui percepiscono la propria identità come definita dall'appartenenza duratura al gruppo di riferimento (*ivi*). In una società individualistica (come quella occidentale), la distinzione

fondamentale nella vita sociale è tra se stessi e gli altri, mentre in una società collettivistica, la distinzione fondamentale è tra in-group e out-group. La vita comunitaria nelle diverse culture si esprime inoltre nel tempo dedicato all'impegno per la collettività o per se stessi da parte di ogni individuo e nelle aspettative che si nutrono nei confronti di una promozione degli interessi personali o collettivi da parte delle diverse forme costituite di governo sociale (istituzioni). Interessante è anche notare le ulteriori differenze che possono esserci nella stessa considerazione e definizione ingenua di collettività e individualità e la continua compresenza delle diverse dimensioni in intrecci e mescolanze infinite, compresenza che non dobbiamo mai dimenticare. In una società fortemente individualista può, ad esempio, assumere grande importanza la dimensione di collettività ad un livello familiare o organizzativo, o verificarsi l'esatto contrario. La permeabilità dei vari livelli ecologici (Bronfenbrenner, 1979) diviene quindi in quest'ottica un'occasione di indagine critica del funzionamento della mente in relazione alle dimensioni culturali e ontogenetiche di individualismo e collettivismo e al modo in cui individuo e ambiente si rapportano nei processi di costruzione di significati.

Le variazioni socio-culturali influenzano lo sviluppo del Sé e sono in rapporto con le dinamiche familiari e comunitarie che determinano la costruzione di identità. La famiglia e la società infatti, attraverso i differenti modelli di socializzazione e di Potere, promuovono trasversalmente la formazione e la stessa concezione del Sé. Secondo il modello della famiglia collettivista interdipendente di Markus e Kitayama (1991) una concezione del Sé come interdipendente segue e contemporaneamente promuove la reciprocità e la dipendenza dei rapporti sociali. Si struttura in tal modo un Sé dai confini poco marcati e la sua realizzazione avviene nella fusione e nella connessione con gli altri. Nelle società collettivistiche in cui dominano questi modelli di socializzazione infatti non vi sono rigide delimitazioni tra la persona e la comunità e il concetto di un Sé privo di confini è parte integrante di una più ampia visione dell'universo, che influenza le percezioni in molteplici aree. Il modello della famiglia individualistica

indipendente orienta invece ad una concezione del Sé appunto indipendente, che valorizza l'autonomia e la separazione. Tale separazione viene spesso considerata requisito stesso dell'autonomia, fondante l'unicità degli individui, divenendo fattore modulante e strutturante del proprio essere. Il Sé indipendente evolve nelle culture individualistiche che pongono l'accento sulla libertà personale e la mobilità individuale, in cui l'obiettivo principale della socializzazione è creare persone indipendenti (Cole & Cole, 1996), autonome, capaci in questo modo di raggiungere la piena realizzazione di sé. Questo Sé è percepito come dotato di confini molto netti che lo separano dagli altri. Se un orientamento individualista propone e valorizza la conquista di un'autonomia personale non bisogna però confondere alcuni aspetti fondanti questo processo e contrapporli drasticamente ad un orientamento collettivista.

La ricerca di un'autonomia e di un'indipendenza non è esclusa nelle società collettiviste, ma semplicemente è da intendere in modo differente. Ciò che può avere valore producendo salute non è l'autonomia dell'individuo ma dell'identità (o meglio delle identità) che definisce il soggetto. In una cultura individualista ciò che conta è l'identità personale del singolo individuo, mentre in una cultura collettivista l'identità sociale, di gruppo o di comunità, acquista un valore maggiore nella misura in cui soggetto di un discorso può essere indifferentemente un individuo o un insieme di individui ma sempre necessita di un'identità riconoscibile, con una storia e una coerenza stabile e resistente all'angoscia. In quest'ottica l'autonomia non rappresenta una rigida chiusura verso l'esterno e una staticità delle relazioni, ma una tendenza necessaria al pieno soddisfacimento del potenziale generativo del soggetto proprio a partire dalla dinamicità dialogica della relazione con l'oggetto. Il tema dell'autonomia e dell'indipendenza è centrale nel discorso della decrescita, contrapponendosi ad una dipendenza indotta dal dominio autoritario di minoranze privilegiate (siano esse banche, governi, lobby occulte, oligarchie secolari, etc.) che attraverso tale processo di oppressione reificano la propria

funzione di potere imprigionando il vero potenziale umano e compromettendo la felicità delle persone.

Latouche infatti scrive: «Il progetto a cui vanno preparate le generazioni future è quello della costruzione di una società autonoma. Tuttavia, l'autonomia può essere intesa in diversi modi e pone a sua volta non pochi problemi.» (Latouche, 2011, p.121). Per il Mahatma Gandhi necessario alla costituzione di una società autonoma era il *Nai Talim*, l'educazione pratica all'autonomia, intesa come strumento di liberazione dall'oppressione coloniale. Il fine di tale processo educativo è costituito dal poter soddisfare i propri bisogni grazie alla “conoscenza dei saperi e del saper fare necessari a padroneggiare le tecniche di fabbricazione degli oggetti di uso quotidiano, in modo che tutti possano accedere a un livello di vita soddisfacente” (citato in Latouche, 2011, p.122). Anche Morin (2011/2012) ritiene che una nuova *politica dell'umanità* implichi “il rispetto dell'autonomia delle società, pur includendole negli scambi e nelle interazioni planetarie” (p.35).

3.3.1 L'Identità tra instabilità e generatività¹¹

Nell'epoca della globalizzazione lo scenario che accompagna la transazione verso l'età adulta di ogni soggetto è caratterizzato dalla precarietà dei legami, sia nel tessuto sociale, sia in quello economico (Manzi, 2010). La società occidentale attuale minaccia l'identità perché è percorsa da continue e rapide trasformazioni, difficili da elaborare cognitivamente e da inquadrare in uno sviluppo personale coerente: migrazioni, instabilità dell'esperienza professionale, cambiamenti nella condizione lavorativa a causa di una flessibilità oggi fortemente invocata, disoccupazione, accresciuta insicurezza della realtà urbana, frammentazione

¹¹ Non si intende qui descrivere le diverse dimensioni connesse al costrutto di identità né i differenti modelli teorici che affrontano la questione, ma semplicemente offrire una panoramica generale sui processi identitari così come necessita il discorso sugli argomenti trattati.

della vita collettiva, mobilità territoriale e così via (Serino, 2001). Le persone hanno bisogno di percepirsi come individui dotati di coerenza e continuità nel tempo, e questo non significa sentirsi sempre uguali, ma sentire di essere sempre la stessa persona, nonostante ogni possibile mutamento. La permanenza del Sé, o sentimento di continuità, va considerata come un sentimento storico, come la capacità di porsi al centro di un flusso temporale che include passato, presente e futuro. La dimensione della continuità spazio-temporale risulta allora elemento caratterizzante i processi di costruzione dell'identità, così come descritto da Erikson (1968). Ogni soggetto (persona o gruppo) si trova ad affrontare sfide evolutive caratterizzate dalla compresenza di bisogni di continuità e stabilità identitaria e cambiamenti, crisi e trasformazioni inevitabili¹². In questo magma di spinte l'umanità richiede di trovare le modalità adatte per stabilire un equilibrio costruttivo volto alla vita, equilibrio che non può prescindere da una qualsiasi forma di identità, per quanto dinamica, fragile e originale possa essere. Continuando con il pensiero di Erikson, l'autore collega lo sviluppo dell'identità adulta alla capacità di stabilire relazioni volte alla generatività¹³, considerata come «il desiderio di investire le proprie energie in forme di vita e di lavoro che sopravvivano al sé» (Kotre, 1984, p.10). Ulteriore concetto interessante in tal senso è quello di generatività sociale, con il quale Scabini (2011) intende la tendenza a muoversi nel sociale «non

12 L'identità può essere definita come un complesso schema mentale formato da una costellazione di elementi o contenuti organizzati in modo gerarchico secondo l'importanza o la centralità che assumono per il Sé (Baumeister, 1999). Secondo la Teoria della Categorizzazione del Sé (Turner, 1999) gli elementi identitari possono essere di tre tipi: personali, relazionali e sociali. I primi si riferiscono alle caratteristiche individuali della persona e formano il Sé individuale, i secondi agli aspetti dell'identità legati alle nostre relazioni interpersonali e formano il Sé relazionale, i terzi si riferiscono a quegli aspetti dell'identità che ci derivano dall'appartenenza a gruppi o categorie sociali e formano il Sé sociale. I diversi modelli teorici sull'identità sottolineano l'importanza dell'interazione di differenti fattori (posti lungo un continuum definito dall'asse individuale/sociale) nello sviluppo dei processi identitari. Sembra quindi che le due spinte connesse da un lato ad un sentimento di appartenenza, di similitudine ad un modello di riferimento, e dall'altro ad un'esigenza profondamente umana all'individuazione e alla distintività, siano alla base di un percorso psicosociale che porta ad una maturità identitaria, in un gioco continuo tra uguaglianza e differenziazione.

13 Secondo Erik Erikson la generatività consiste «nell'interessamento in costante espansione per ciò che è generato per amore, necessità, o per caso e che supera l'adesione ambivalente a un obbligo irrevocabile» (Erikson, 1964, p.131). Il focus dunque è sull'interessamento per ciò che è generato, sul prendersi cura dell'Altro e implica l'uscita dalla preoccupazione narcisistica solo per se stessi.

in prospettiva di difesa corporativa propria o della propria generazione, ma sviluppando cittadinanza attiva di tipo pro-sociale nelle varie forme disponibili [...] possiamo dire muoversi cooperativamente producendo capitale sociale» (ivi, p.14). Pertanto, nel momento in cui la decrescita propone una visione del mondo in cui i bisogni del singolo si misurano con quelli dell'altro nella costruzione di una progettualità sociale, si afferma il principio della interdipendenza e della generatività proposti dalla psicologia sociale per superare il conflitto tra individuo e ambiente in una dimensione trasformativa. Un soggetto ben definito, che esprime il *potere conservativo* del sé (Potere ontogenetico) e garantisce la propria autonomia e sopravvivenza, può esprimere anche il *potere generativo* (Potere filogenetico) di creazione di legami e oggetti psichici che persistono e oltrepassano se stesso, travalicando la propria esistenza e generandone altra.

3.3.2 Omologazione sociale, confini relazionali e alterità

Il continuo riferimento di Latouche alla pluralità, alle diversità e alla molteplicità trova eco nel bisogno umano di distinzione, individuazione e riconoscimento dell'*altro diverso da Sé*, bisogno sempre più evidente nella società globalizzata di oggi e coerente con la visione di sociologi e pensatori (Bauman, 2001/2002; Lasch, 1979/2001; Lowen, 1984/2003) che descrivono l'attuale situazione omogeneizzante e omologante. Il colonialismo occidentale, quel potere opprimente fine a se stesso, è la causa ultima della necessità appunto di *decolonizzare l'immaginario* che rende possibile la decrescita. La deriva individualistica, forza che spinge ad un'unità di valori, desideri, visioni del mondo, fonda la *società del narcisismo* (Lasch, 1979/2001; Lowen, 1984/2003) che deve evolversi, liberarsi dal potere opprimente ed *essere*, generando inquantificabili *esseri*, intesi quali identità e pensieri.

Nel moderno mondo globalizzato e tecnologicamente avanzato le forme sociali che lo caratterizzano, ovvero le strutture, le istituzioni, i

modelli di comportamento, «non riescono più a conservare a lungo la loro forma perché si sciolgono più in fretta del tempo necessario a fargliene assumere una» (Bauman, 2007). L'omologazione dilagante che accompagna la globalizzazione culturale parallela a quella economica consuma invisibilmente l'istanza sociale dell'alterità, compromettendo quella funzione dialogica necessaria ad una società sana e generativa. La *modernità liquida* che ci descrive Bauman (2000/2011) e l'effetto dirompente e totalizzante del predominio globale di una cultura di stampo occidentale sembrano in tal senso produrre un *attacco identitario*, un'aggressione alla definizione di alterità e alternative culturali e di identità, provocando un meccanismo di difesa psicosociale che non può che manifestarsi in una deriva individualistica autoalimentata dai modelli dominanti della stessa società di massa. Tali modelli sono principalmente di Potere, un potere *grandioso* per certi aspetti autopoietico e fine a se stesso, un potere statico non vitale che diviene quindi dominio. Il bisogno di rispondere alle necessità identitarie promuove così lo sviluppo del *Potere ontologico* che assorbe gran parte delle energie psichiche disponibili del soggetto, creando un "arroccamento egocentrico" per difendersi da angosce primarie di annichilimento e distruzione del Sé. In questo meccanismo, anche la presenza di legami e relazioni diviene maggiormente funzionale al soddisfacimento di bisogni narcisistici, assumendo le caratteristiche di "merce di scambio" e di "risorse da sfruttare" proprio di un orientamento mercantile e della società dei consumi e della crescita. I modelli ontologici e di potere considerati determinano e sono a loro volta determinati da condizioni di ingiustizia sociale così come si esplicita nelle teorie della Psicologia Critica (Christens & Perkins, 2008; Nelson & Prilleltensky, 2005; Prilleltensky, 2008; Prilleltensky & Arcidiacono, 2010) e negli studi della Psicologia della Liberazione (Freire, 1986; Martín-Baró, Aron & Corne, 1994; Montero & Sonn, 2009). La compromissione delle autonomie individuali e comunitarie sembra così necessaria a garantire quella sudditanza psicologica delle masse funzionale alla salvaguardia di nuclei del potere mondiale che nella dipendenza dei popoli dal sistema economico

dominante fondano il funzionamento dello stesso sistema che li mantiene al potere.

In questo scenario, la liquidità e la dissolvenza delle identità sociali nelle loro varie dimensioni, così come la fragilità di tali sistemi di identificazione, sembrano causare una sorta di *regressione sociale*, un ritorno ad un narcisismo primordiale volto ad un'illusione di affermazione di Sé, al vacuo tentativo di autodefinirsi attraverso il successo, il perseguimento dell'interesse personale e il diniego nei confronti dell'altro. Con la mancanza dello scudo difensivo generato da plurime e diversificate identità (ad un livello comunitario e sociale), il peso di questo attacco identitario è tutto sull'individuo e sulle sue personali risorse e ciò causa circolarmente un'ulteriore estremizzazione della posizione individualistica che va così alla *deriva*. Lasch sostiene che il narcisismo rappresenta così la modalità migliore che ha l'uomo per affrontare le paure e le ansie della vita moderna, e che le condizioni sociali prevalenti provocano incessantemente l'emersione dei tratti narcisistici presenti, in gradi diversi, in ciascuno di noi (Lasch, 1979/2001).

L'incapacità diffusa di sentirsi responsabili nei diversi ambiti di vita, e nello specifico rispetto al futuro delle prossime generazioni e all'ambiente naturale che ci ospita, sembra originarsi da meccanismi di difesa dall'angoscia che non si riesce a tollerare con modalità più mature e funzionali alla salute e alla generatività. I sensi di colpa che riflettono l'assenza di responsabilità sociale minano alla base la capacità ontogenetica delle persone, che si difendono proiettando su altri oggetti ciò che intimamente vivono come colpe, in un processo continuo di deresponsabilizzazione e difesa narcisistica del sé. L'infantilismo dilagante e il ritorno a forme di narcisismo sociale si accompagnano così alla eccessiva fluidità dei confini identitari e alle difficoltà relazionali per l'assenza dell'evidenza dell'*altro diverso da sé*, sciogliendo le identità in caotici universi relazionali uniformi e omologanti. Le autonomie dei soggetti e la

stessa funzione dialogica vengono così compromesse producendo confusione e smarrimento identitario.

Diversi approcci teorici relativi allo studio dell'identità descrivono i processi attuali di costruzione della stessa dimensione ontologica come dominati dal senso di precarietà esistenziale, riflettendo la questione identitaria irrisolta del narcisista. Lo stesso mantiene il contatto con la realtà attraverso illusioni e proiezioni, immagini della vita che, come specchi deformanti, tendono a restituire un'immagine di sé e del mondo alterata. Un contatto con la realtà di questo tipo risulta sempre inappagante, in quanto non autentico, e richiede un continuo investimento per mantenere silenti le ferite narcisistiche rimosse e sentimenti molto dolorosi, quali rabbia, vergogna e impotenza e perpetrare così l'illusione (Giammusso, 2005). La fragilità esistenziale definisce la stessa identità e "il senso di tale identità dura finché dura l'immagine di un'individualità speciale, del tutto separata dagli altri" (*ivi*, p.62). In quest'ottica la dimensione del potere e dei modelli a nostra disposizione risulta fondante l'universo di relazioni in cui viviamo e lo stesso modo di intendere l'esistenza e la nostra identità. "Nell'immaginario pubblico il benessere individuale dipende non tanto dal soddisfacimento di bisogni fondamentali, quali nutrimento, socialità, sessualità, creatività etc., quanto piuttosto dall'immagine che uno si forma di sé come corrispondente al modello dominante di potere e successo" (*ivi*, p.53).

3.4 Dall'Identità alla Conoscenza e dalla Conoscenza all'Identità

Le riflessioni sui processi di costruzione delle identità a cui si è fatto riferimento ci danno l'idea di come l'ontologia e le dinamiche di potere siano tra di loro in relazione, collegando l'azione del potere ad una funzione sia conservativa che trasformativa dei confini identitari. L'epistemologia e i processi di conoscenza sono da considerarsi, in questa prospettiva, come

sfondo in cui si svolgono tali dinamiche e allo stesso tempo strumenti di mediazione in cui si oggettivano i poteri e le identità.

La proposta culturale della decrescita presuppone una trasformazione epistemica radicale, che ha importanti ripercussioni e influenze sui diversi discorsi sul potere. Modificando e rielaborando aspetti epistemologici fondamentali diviene così possibile cambiare la direzione di processi identitari e promuovere nuove e più sane manifestazioni di potere, generando una diversa socialità e maggior benessere. I teorici della decrescita ritengono infatti prioritaria una messa in discussione della dominante visione del mondo attraverso un processo di *destrutturazione dell'immaginario*. A partire da quest'idea gli stessi pensatori criticano l'intera struttura del sapere così come si presenta oggi, delle tecniche, delle metodologie e dei paradigmi scientifici dominanti. Come ci ricorda Fromm ogni vera conoscenza «ha inizio con la demolizione delle illusioni, con la delusione (Ent-täuschung in tedesco)» (Fromm, 1977, p.63). Quello che questi studiosi mettono in discussione è la fede irragionevole nella scienza occidentale e la convinzione dell'onnipotenza della tecnica, esprimendo quindi una ferma opposizione alle (delusione per le) *scienze prometeiche*, il cui unico fine è dominare la natura.

Il pensiero scientifico dominante di oggi si fonda su una visione del mondo e su un sistema di valori e credenze che ci proviene in gran parte dallo sviluppo scientifico del Cinquecento e del Seicento, dalle formulazioni e dal pensiero di scienziati e filosofi quali Cartesio, Bacone, Newton, Locke e altri ancora, che hanno dato il via al metodo sperimentale e ad una scienza che pretende di controllare il mondo naturale e utilizzarlo per i propri fini. Anche Capra (1982/2003) ritiene che il nostro intero apparato scientifico e tecnologico si fondi sulla convinzione seicentesca che la comprensione della natura implichi necessariamente il suo dominio da parte dell'uomo, in linea con una visione meccanicistica, riduzionista e lineare del pensiero scientifico. Scrive inoltre che questo tipo di tecnologia “mira al controllo, alla produzione di massa e alla standardizzazione, ed è sottoposta, per la

maggior parte del tempo, a un'organizzazione centralizzata che persegue l'illusione di una crescita indefinita" (*ivi*, p.40). Il passaggio da una concezione organica (olistica) del mondo ad una meccanicistica (riduzionista e materialista) ha, secondo Capra, compromesso una disposizione ecologica propria dell'uomo, aprendo la strada a tendenze onnipotenti e non consapevoli e rispettose dei limiti dei sistemi di vita.

Come ricorda Carolyn Merchant: "L'immagine della Terra come organismo vivente e alma madre svolse la funzione di una limitazione culturale nel contenere entro certi confini le azioni degli esseri umani. Non si sgozza facilmente una madre, non si scava nelle sue viscere per cercarvi oro, né si mutila il suo corpo... Finché la Terra fu considerata viva e sensibile, il compimento di atti distruttivi contro di essa poteva essere riguardato come una violazione di un comportamento umano etico" (citato in Capra, 1982/2003, p.53).

3.4.1 Una nuova rotta per i saperi umani

I recenti turbamenti globali (ai diversi livelli ecologici e nei diversi domini psico-sociali) si affiancano ad una sempre maggiore richiesta di cambiamento (se non di inversione di rotta) da parte di diverse espressioni dell'universo dei saperi, delle discipline scientifiche e dei sistemi culturali che caratterizza la nostra epoca. In questa prospettiva, un approccio multidisciplinare, una conoscenza e un confronto tra mondi accademici e paradigmi epistemologici, una riflessione profonda sulle finalità, sulla complessità ontologica e sui funzionamenti globali delle stesse discipline, sono tutte potenziali questioni da considerare con attenzione se si vuol cogliere la sfida che l'umanità si trova a dover affrontare nell'immediato futuro. L'eredità della storia ci pone di fronte la necessità di nuove strategie per conoscere e promuovere il benessere dell'uomo così come dell'ambiente in cui vive, e il punto di partenza di tutto ciò è la comprensione e l'eventuale messa in discussione dei paradigmi epistemologici (indotti e spesso

inconsci) che definiscono la nostra vita e la nostra visione della stessa. Tali paradigmi si legano infatti a funzioni di potere che determinano il ventaglio di possibilità delle forme ontologiche dell'uomo, influenzandone lo sviluppo e l'intera esistenza.

Riconcettualizzare le discipline, gli insegnamenti, e l'intero universo scientifico significa considerare l'ambiguità della conoscenza nel suo essere unica e allo stesso tempo molteplice. Tale è la sfida cui invita il paradigma della decrescita collocandosi nell'alveo del pensiero critico che le scienze umanistiche formulano sulle attuali tendenze del mondo contemporaneo. Scrive, infatti, Edgar Morin (2000/2001): «L'essere umano è nel contempo fisico, biologico, psichico, culturale, sociale, storico. Questa unità complessa della natura umana è completamente disintegrata nell'insegnamento, attraverso le discipline. Oggi è impossibile apprendere ciò che significa essere umano, mentre ciascuno, ovunque sia, dovrebbe prendere conoscenza e coscienza sia del carattere complesso della propria identità sia dell'identità che ha in comune con tutti gli altri umani» (p.12). L'autore francese ritiene inoltre necessario «riconoscere l'unità e la complessità dell'essere umano riunendo e organizzando le conoscenze disperse nelle scienze della natura, nelle scienze umane, nella letteratura e nella filosofia» (*ivi*, pp.12-13). Tale nuova unità si contrappone a quell'unificazione tecnoeconomica del pianeta che invece domina oggi l'umanità e che ostacola la libertà creativa dei saperi (Morin, 2011/2012).

La riscoperta di un'unità di conoscenza come di un'unità di identità, attraverso lo sviluppo di un pensiero complesso e di identità sociali sovraordinate sempre più salienti, è ciò che può permettere la realizzazione del vero potenziale umano, quel Potere d'Autore che esprime generatività e creatività nelle molteplici forme che definiscono l'uomo, unendo i saperi e non sezionandoli, producendo legami solidali e non scissioni infinite. È possibile, infatti, leggere la frammentazione dei saperi e delle conoscenze come l'effetto indiretto dei processi omologanti del soggetto umano. Dando sempre più un ruolo centrale agli oggetti e alle merci (anche quando si tratta

di saperi e prodotti di conoscenza), il bisogno di distinzione e separazione si sposta sempre più su questi elementi allontanandosi dal soggetto e dalla sua funzione di conoscenza (quindi di coscienza). L'omogeneità e l'eterogeneità proprie della vita si sviluppano così su piani diversi in dinamiche non propriamente funzionali ad una evoluzione sana della società. La riscoperta di entrambe le tendenze e la riorganizzazione di tali processi omologanti e distintivi può promuovere nuove forme di coscienza, di identità e conoscenza.

3.4.2 Ri-orientare la ricerca scientifica. Tra produzione e creazione di sapere

L'ancora forte dominio del quantitativo (a scapito della dimensione qualitativa) nella ricerca scientifica rievoca ormai antichi spettri di un pensiero logico aristotelico mutilato dall'emotività, di una visione newtoniana del mondo fisico e della matematica come scienza esatta su cui affidarsi per la comprensione di ogni cosa, incapace di tollerare l'*aporia* dei fenomeni, dimenticando quindi nuovamente la complessità degli eventi psico-sociali. Morin (2000/2001) pensa che: "Il principio di riduzione induce naturalmente a ridurre il complesso al semplice. Così, esso applica alle complessità viventi e umane la logica meccanica e determinista della macchina artificiale. Può anche accecare e portare a eliminare tutto ciò che non è quantificabile e misurabile, eliminando così l'umano dall'umano, cioè le passioni, le emozioni, i dolori, le gioie. Nello stesso modo, quando obbedisce al postulato determinista, il principio di riduzione occulta il rischio, il nuovo, l'invenzione" (p.42). Uscire fuori dal determinismo e dal riduzionismo per entrare nel complesso può sembrare tanto banale e ovvio quanto suggestivo ma non ancora realizzato in vasti campi del sapere umano, per una tendenza umana fondamentale a semplificare seguendo vecchi schemi e modelli considerati validi e adeguati. La frammentazione dei saperi segue la logica riduzionista della scissione, rendendo *catena di montaggio* la produzione di conoscenza, riflettendo anche in campo intellettuale un modello tecnico di produttività materiale, col rischio di

divenire sterile in un'ottica di complessità non rendendo possibile la percezione di ciò che è *tessuto insieme*.

Latouche (2012) pensa che sia venuto il «tempo di fare un bilancio serio e riorientare la ricerca scientifica e tecnica sulla base di nuove aspirazioni» (p.44). Ad oggi infatti gli interessi economici determinano le scelte e gli indirizzi della scienza e delle tecnologie e, in tal modo, «assorbono le competenze e le reti disponibili. La loro presenza oblitera altre scelte possibili, attraverso diversi fenomeni di saturazione. Il loro peso è tale che concentrano ogni cosa: le reti di formazione, le fabbriche, i mezzi tecnici e finanziari, le reti di competenza nella creazione di impianti, nella distribuzione, etc.». (Flipo, Schneider & Bayon, 2012, p.112).

Ivan Illich (1974) scrive: “La cosiddetta ricerca scientifica è spesso organizzata al fine di ridurre, in ogni campo, gli ostacoli secondari che bloccano lo sviluppo di uno specifico processo di produzione. Ognuna delle scoperte così ottenute con una programmazione di lunga data viene salutata come se si trattasse d'un costoso traforo realizzato con grandi sforzi nel pubblico interesse. In realtà, la ricerca al servizio dello sviluppo industriale tende a nascondere o a minimizzare i risultati che non si prestano a una gestione centralizzata. Lo stesso accade nel campo della medicina, dell'agricoltura e dell'edilizia. Una tecnica avanzata potrebbe, altrettanto bene, ridurre il peso della fatica e, in cento modi diversi, promuovere l'espansione dell'attività produttiva personale. Scienze della natura e scienze dell'uomo potrebbero servire a creare strumenti, tracciare il loro quadro di utilizzazione e stabilire le loro norme d'impiego in modo tale da garantire un'incessante ricreazione della persona, del gruppo e dell'ambiente, un totale spiegamento dell'iniziativa e dell'immaginazione di ognuno” (pp.68-69).

La logica produttivista, riduzionista e lineare determina massicciamente le scelte e gli orientamenti dominanti negli ambiti di ricerca. L'importanza di dimensioni legate alla visibilità, alla

spettacolarizzazione e alle leggi del mercato a scapito dell'effettiva utilità della ricerca a fini sociali indirizza gran parte del sistema di conoscenze. Fromm (1971) sosteneva che la nostra è una società in cui domina il mercato, in cui l'apparire è tutto e l'immagine acquista un'importanza enorme. Viviamo in una società dove tutto è *spettacolo*, e lo spettacolo è "soprattutto illusione, perché deve mostrare una realtà... che non può mai scendere di tono, ingrigirsi, perdere lo smalto" (Bordoni, 2007, p.192). Ciò significa che per *essere-nel-mondo* è necessario mostrarsi pubblicamente agli altri e legittimare la propria esistenza in questo mostrarsi. Lo *spettacolo* che diviene riconoscimento di Sé, con modalità tipicamente narcisistiche, ha sotterranee manifestazioni anche nel campo della ricerca scientifica.

Nella moderna accademia globalizzata la *produzione* di saperi difficilmente lascia spazio alla *costruzione* di saperi né tantomeno alla *creazione* di saperi. La colonizzazione dell'immaginario, e quindi del sistema di significati, credenze e atteggiamenti, che ha inondato per secoli le nostre esistenze, è presente e si impone anche in ambito accademico influenzando le prassi e gli obiettivi di ricerca. Diviene «molto difficile riconoscere il mito nascosto sotto il marchio della scienza o della ragione» (Morin, 2000/2001, p.29), ma il mancato riconoscimento non elimina il potere del mito della crescita e dello sviluppo infinito, anzi lo rafforza. L'esigenza di un ordine e di significati condivisi necessari alla comunicazione e alla diffusione dei saperi può divenire paradossalmente rigidità e omologazione della conoscenza, a partire dal linguaggio utilizzato. Il dominio della lingua inglese nel mondo accademico, se da una parte riduce le distanze e semplifica la comunicazione (o meglio, la globalizzazione dei saperi), produce anche una nuova forma di colonizzazione culturale, ostacolando l'eterogeneità della conoscenza, la diversità dei significati possibili e la ricchezza dell'indeterminato e del contestuale. L'uso di un linguaggio unico, peraltro emblema, da un punto di vista storico, del paradigma della crescita, veicola significati, valori e psicologie profondamente impregnati degli elementi fondanti la società occidentale capitalista, produttivista e industrializzata.

In un precedente lavoro di ricerca (Natale & Coronella, 2011) è emersa una contrapposizione tra diverse visioni del mondo e rispettive ideologie (individualismo e collettivismo) anche nell'uso del linguaggio e nelle modalità di tale uso nei diversi contesti. Da questo lavoro di analisi sulla genesi di orientamenti individualistici o collettivistici in persone con vissuti di migrazioni è risultata significativa la vittoria globale di un'ideologia *individualista* nata in occidente, in nome della quale è paradossalmente possibile ritrovare un *comunismo* di intenti e valori ormai considerati *universali*. In quest'ottica la lingua araba risulta esplicitare una cultura *differente* da quella italiana, mentre l'inglese è ad un livello *sovraordinato* rispetto ad essa e non vi si contrappone, ma la sovrasta e la comprende. L'omologazione culturale rappresentata dall'uso globalizzato della lingua inglese esprime un'aspirazione totalizzante del paradigma della crescita e degli interessi dei mercati che non può non coinvolgere anche il mondo accademico e i processi di conoscenza.

Alla luce di quanto detto, si propone una riflessione critica sulle dinamiche psicosociali e sullo stesso funzionamento strutturale del mondo accademico della ricerca, a partire dalla psicologia di comunità che può rivestire un ruolo fondamentale all'interno del processo di destrutturazione dell'immaginario e di acquisizione di consapevolezza necessari all'aumento della qualità della vita in una nuova società di abbondanza frugale, ma solo spogliandosi dei vecchi schemi ermeneutici e scoprendone di nuovi. In questa prospettiva il contributo della decrescita è uno strumento utile per *ripensare il pensiero* e produrre nuove conoscenze. La necessità di ripensare il nostro modo di vivere e di essere nel mondo implica quindi un ri-orientare la ricerca, le tecniche e le prassi scientifiche in un universo interdisciplinare e transdisciplinare (Cilliers & Nicolescu, 2012) complesso e variegato, ricostruendo epistemologie e sistemi di conoscenze finalizzati alla dimensione collettiva più che privata, mettendo al centro del suo interesse non il prodotto e il profitto, e neanche l'uomo autoreferenziale e dominante, ma l'uomo (e la psiche) *nella* natura.

3.5 L'Uomo, la Natura e una nuova Giustizia Sociale

Al di là di ciò che le diverse filosofie possono considerare essenziale o meno alla felicità dell'uomo è indubbio il dominio secolare di una visione del mondo che vede proprio l'uomo come essere dominante la natura e centrale in ogni discorso non solo umano ma appunto naturale. L'autopoiesi (Maturana & Varela, 1980) rischia di confondersi con l'autoreferenzialità del potere dell'uomo su ogni cosa, dell'uomo visto non come appartenente ad un sistema ecologico complesso e in cui è ospite ma dell'uomo che pretende di controllare, sfruttare e determinare il pianeta a suo piacimento senza nessuna considerazione dell'ecosistema globale. L'originaria identità con la madre terra è stata quasi del tutto persa e, per non sentirsi completamente alienati, è necessario «trovare una nuova unità, sia con i nostri simili che con la natura» (Fromm, 1977, p.140). L'attenzione sempre crescente dei cosiddetti partigiani della decrescita e di diversi movimenti sociali e politici nonché accademici all'ecologia complessa e a quello che viene considerato come il diritto della natura pone le basi per una rivisitazione generale dello stesso diritto dell'uomo (almeno così come inteso nell'immaginario collettivo).

L'esempio più concreto di una volontà di destrutturare tale visione del mondo a partire dal diritto è la nuova costituzione dell'Ecuador che pone come prioritario obiettivo dello Stato non il più alto Pil pro capite possibile, ma il raggiungimento dell'ideale indigeno del *sumak kausai*, espressione che in quechua significa *ben vivere*, intendendo, secondo l'articolo 275, "l'insieme organizzato, durevole e dinamico dei sistemi economici, politici, socioculturali e ambientali". Quindi la natura è riconosciuta come soggetto di diritto modificando radicalmente di assetti di potere del sistema locale. L'articolo 71 della costituzione dell'Ecuador stabilisce che "La natura, o *Pachamama*, il luogo dove la vita si realizza e si riproduce, ha diritto al rispetto della sua esistenza, così come al mantenimento e alla rigenerazione

dei suoi cicli vitali, delle sue strutture e funzioni e dei suoi processi evolutivi”¹⁴.

È quindi fondamentale riadattare il proprio assetto psicologico alle sfide ambientali e sociali che l’uomo sta vivendo da troppo tempo senza averne abbastanza consapevolezza. È necessario a tal fine un processo di coscientizzazione trasversale ai diversi livelli ecologici e che permetta all’uomo di ripensare al proprio modo di essere nel mondo e alle finalità stesse dei sistemi sociali e organizzativi. Se consideriamo la *Giustizia Sociale* come una delle dimensioni che dovrebbe orientare l’azione sociale e politica volta al benessere, sembra essenziale ridefinire tale concetto rispetto alle finalità dell’utilizzo delle risorse equamente distribuite, considerando in tale ridefinizione la non totalizzante centralità dell’uomo nella natura e l’aspetto temporale e di eredità generazionale che accompagna la specie umana. Una maggiore attenzione all’ecologia e alle future generazioni permette infatti di entrare sempre più nella complessità e di rifondare i termini della giustizia sociale e dei diritti e doveri comunitari avvicinandoci alla visione del mondo espressa nel concetto di abbondanza frugale. La consapevolezza della finitezza del pianeta e delle sue risorse, dei limiti della capacità di rigenerazione della biosfera e della non onnipotenza dell’uomo e della sua tecnica, è ciò che può permettere un nuovo processo di responsabilizzazione del genere umano rispetto all’ambiente in cui vive e di cui è interdependente (lo spazio) e agli essere viventi che dopo di noi (e per noi) continueranno la nostra storia (il tempo). Come ricorda Fromm, infatti, quell’attenzione per i bisogni altrui, quella solidarietà sociale che può cambiare il mondo, riguarda non soltanto i nostri simili oggi viventi sulla terra, ma anche i nostri discendenti (Fromm, 1977).

¹⁴ Nuova costituzione dell'Ecuador; url: therightsofnature.org/ecuador-rights/

3.6 Il potere e i limiti dell'essere

Negli ultimi secoli e ancor di più negli ultimi decenni si è sviluppato con crescente velocità una pretesa di onnipotenza diffusa, un'illusione di un diritto antropocentrico e totalizzante che nella società capitalista si esprime in una ricerca spasmodica di possesso, ricchezza e successo. Gli effetti del narcisismo sociale si manifestano quindi anche nel dominio di un certo modo di intendere e usare il potere e si intrecciano circolarmente alle stesse cause sociali ed economiche che li hanno generati. Come si è detto, la fragilità identitaria che accompagna i nostri tempi, il sistema di valori e credenze colonizzato dall'economia e dal continuo desiderio di *avere* e *controllare* per possedere, tutto ciò si esprime in un'assenza di limiti diffusa a diversi ambiti della vita psichica e sociale. Il sistema della crescita infinita in campo economico, il mito dell'onnipotenza della tecnica e della scienza, il diritto antropocentrico autoreferenziale, sono tutti elementi che esprimono una tendenza generale alla rimozione (se non forclusione) dei limiti naturali dell'uomo, dei suoi confini reali e psichici nel vivere al mondo.

Dopo la caduta del muro di Berlino e il crollo dell'ideologia socialista, l'aspirazione dilagante dal mondo occidentale all'intero globo era di una ricchezza e un benessere (occidentale) per tutti, dello sviluppo e della crescita infinita per dare ad ogni individuo l'illusione di poter raggiungere il *sogno americano* (Latouche, 2012). Possiamo vedere come a tale aspirazione si associa spesso anche quella di avere *tutti* potere (o meglio *più* potere). Molte azioni sociali, politiche, personali, sembrano indirizzate (più o meno consapevolmente) alla promozione di una crescita e di uno sviluppo infinito di potere (almeno di un modello dominante di potere) da diffondere a tutti. Si aspira a voler dare *a tutti* la possibilità di avere accesso alle risorse (materiali) più ambite, considerando legittima la pretesa di ognuno al personale tentativo di raggiungere il successo e la ricchezza¹⁵, senza

¹⁵ Anche questi concetti vanno qui letti all'interno di un universo di significati definito dalla cultura occidentale globalizzata. Il concetto di successo come quello della ricchezza può essere interpretato in diversi modi, ma qui se ne vuole sottolineare gli aspetti di competizione e di materialità proprio di una società dell'Avere e della crescita infinita.

considerare i limiti e la finitezza del mondo e di un sistema in cui si pretende di agire per tali scopi. Alla luce del paradigma della decrescita è plausibile supporre che, come non è possibile la ricchezza e le risorse (materiali) per tutti, non è possibile il potere per tutti, almeno non così come è concettualizzato e significato nella cultura dominante impregnata dai valori della crescita e dell'individualismo. Se la crescita economica infinita non è possibile ancor di più non è possibile la crescita psicologica (o meglio dell'Ego psichico) infinita. In questa prospettiva il punto di partenza dell'unica rivoluzione possibile è la presa di coscienza dei limiti non solo materiali, fisici, della natura e del mondo, ma anche e soprattutto dei limiti psicologici e mentali dell'uomo.

La forma primordiale del Potere è la conoscenza (e la coscienza) e anch'essa è per natura limitata (per quanto possa ampliarsi e restringersi, svilupparsi, fluttuare, modularsi, diversificarsi). Anche le epistemologie hanno allora carattere limitato, a partire dai concetti e dalle teorie che si utilizzano per descrivere la natura, così come già Heisenberg (1962) ha mostrato al mondo della fisica e poi, più in generale, alla filosofia. Il "limitato campo di applicabilità" a cui il fisico faceva riferimento riguarda infatti ogni aspetto della conoscenza umana, ogni costruzione discorsiva con funzione epistemica che l'uomo è in grado di sviluppare, per quanto complessa, raffinata e elaborata possa essere. Secondo questa prospettiva, la conoscenza dei limiti della conoscenza stessa e la consapevolezza dei confini del potere umano fondano quindi il rispetto dell'uomo per l'uomo e la natura e la valorizzazione vera del suo potenziale creativo.

Per uscir fuori da un dominio epistemico e simbolico pericoloso come quello che i partigiani della decrescita contestano, è necessario pensare ad un processo di liberazione dalla colonizzazione culturale che ci opprime. Ma anche il concetto di libertà necessita una ridefinizione e va ricollocato in una nuova dimensione epistemologica. Già Fromm auspicava un passaggio dalla *libertà da* alla *libertà per* (Fromm, 1977). In questa prospettiva il limite posto dalla decrescita al concetto di sviluppo si incontra

con l'analisi della contraddizione tra *essere* e *avere* di Fromm. Per lo stesso autore la libertà va intesa quale condizione di effettiva creatività attraverso l'affrancamento dal desiderio di possesso. Tale libertà è la condizione dell'amore e dell'essere produttivi. Uscir fuori da una dicotomia conflittuale autoreferenziale in cui la liberazione dall'oppressione non fa altro che riconfermare la natura stessa dell'oppressione, diviene un passaggio necessario per riscoprire la libertà ontologica di esprimere il vero potenziale dell'essere umano. Nell'attuale mondo dominato dalla modalità esistenziale dell'avere anche l'Io è sentito come qualcosa che ciascuno di noi possiede, e «questa cosa costituisce la base del nostro sentimento di identità» (*ivi*, p.100). Questo modo di vivere, imperniato sulla proprietà e il possesso, produce una continua brama (desiderio/bisogno) di potere, elemento necessario ad esercitare il controllo sugli altri essere umani e sul mondo che ci circonda. Il *Poter Avere* a cui si riferisce il sociologo tedesco è ovviamente solo una delle diverse manifestazioni del potere, quella che più si adatta ad esprimere la condizione generale della società post-moderna nel suo rapporto con l'autorità (sia esterna che interna alla soggettività umana). Fromm ritiene infatti che «noi viviamo secondo la modalità dell'avere nella misura in cui interiorizziamo la struttura autoritaria della nostra società» (*ivi*, p.161). In quest'ottica, se l'espressione del potere è necessaria per definire l'ontologia secondo la modalità dell'avere, lo stesso potere rischia di divenire esclusiva funzione dell'affermazione umana basata sul possesso e la proprietà e non sulle reali potenzialità espressive del Sé.

La realtà del potere, evidenziava infatti Foucault (1982), non può essere afferrata nella sua complessità se la si riduce alla sua funzione economica (mantenere i rapporti di produzione e riprodurre il dominio di classe), né se si considera il potere come un bene alienabile che l'individuo può cedere (in tutto o in parte) per la costituzione di una sovranità politica. La comprensione della complessità per agire il cambiamento concettuale del potere diviene quindi funzionale alla riscoperta del potenziale creativo (autorevole, non autoritario) dell'essere umano, in quel passaggio dalla modalità dell'avere a quella dell'essere a cui Fromm aspirava. È necessario

demitizzate e decolonizzare lo stesso concetto di potere e liberarlo dall'impropria confusione con il dominio autoreferenziale di cui è esso stesso vittima. Il passaggio dal Potere su (o Poter Avere) a Potere di (Poter Essere per Poter Vivere) rappresenta il processo trasformativo che viaggia lungo la polarità Autorità di Potere/Potere d'Autore. La rinascita della libertà umana espressa non nella negazione di un'oppressione ma in un vero potere generativo volto alla vita può avvenire nella misura in cui si sviluppi la capacità creativa di produrre legami solidali nella comunità locale e globale a partire da sistemi di identificazione e soggettività collettive, superando l'attaccamento individualista alla proprietà personale e alla materialità. È necessaria la strutturazione di una disposizione psichica interna alla solidarietà che si vada ad estendere ad un livello ecologico comunitario, attraverso quel processo continuo di condivisione dell'esperienza umana (convivenza vera) che rende *ricca* la società di abbondanza frugale, la società dell'Essere, un mondo nuovo. Per far sì che ciò avvenga l'uomo deve volgere il proprio sguardo all'interno di sé e sviluppare quella tendenza riflessiva che gli è propria, in un processo di coscientizzazione e maturazione psico-sociale che lo rinnovi e lo renda libero dai demoni del consumo e del materialismo estremo.

3.7 Il potere tra competizione e cooperazione

Un ulteriore aspetto del Potere che va considerato riguarda, come accennato, la naturale tendenza di ogni sistema a muoversi lungo due direttrici apparentemente contrapposte, ma compresenti appunto nello stesso sistema vitale. Il concetto di *olone* coniato da Arthur Koestler (1978) può essere utile per comprendere le funzioni ontogenetiche e filogenetiche del potere, la loro ambivalenza ed esistenza sistematica. L'autore definisce *olone* un subsistema che è sia totalità sia parte del tutto (in una concezione appunto olistica dei fenomeni) e che conserva dentro di sé due tendenze essenziali: una tendenza integrativa a funzionare come parte del sistema in cui vive e una tendenza auto-assertiva a preservare la sua autonomia

individuale. La tendenza a funzionare come parte di un tutto maggiore è comunque fortemente legata ad un compito ontologico, ma che si attualizza solo nell'esistenza di un'identità e soggettività sovra-ordinate al singolo elemento che si estendono al sistema a cui appartiene l'elemento stesso. Il potere ontogenetico si intreccia e si confonde così con quello filogenetico, creando legami e generando relazioni che rendono dinamico il sistema generale, fondando un più ampio soggetto vitale che comprende le sue diverse parti in relazione. In questo intreccio ontologico stratificato si può osservare l'esigenza cooperativa degli elementi connessi tra di loro, la funzione cioè di un potere che non agisce sottomettendo l'altro e dominandolo ma producendo con esso legami e oggetti psichici significativi per la complessità e la vitalità del sistema di riferimento.

Fritjof Capra (1982/2003) scrive: "In un sistema biologico o sociale ogni olone deve asserire la sua individualità allo scopo di conservare l'ordine stratificato del sistema, ma deve anche assoggettarsi alle richieste del tutto allo scopo di rendere vitale il sistema. Queste due tendenze sono opposte ma complementari. In un sistema sano - in un individuo, in una società o in un ecosistema sani - c'è equilibrio fra integrazione e autoasserzione. Quest'equilibrio non è statico, ma consiste in un'interazione dinamica fra le due tendenze complementari, che rende l'intero sistema flessibile e aperto al mutamento" (p.39). All'osservazione della funzione conservativa del singolo elemento sostituiamo così quella della funzione generativa che fonda il tutto, scavalcando i confini dei livelli ecologici del sistema. Capra spiega come un processo auto-assertivo si manifesta con il controllo e il dominio di altri e come questo aspetto caratterizza fortemente i modelli dominanti della nostra società occidentale.

Collegando queste osservazioni ai fenomeni economici, l'autore afferma: "L'incoraggiamento del comportamento competitivo in alternativa alla cooperazione è una fra le manifestazioni principali della tendenza autoassertiva nella nostra società. Esso è radicato nella concezione erronea della natura propria dei darwinisti sociali dell'Ottocento, i quali credevano

che la vita nella società, in tutta la varietà dei suoi aspetti, non dovesse essere altro che una lotta per l'esistenza governata dalla "sopravvivenza dei più adatti". In accordo con questa concezione, si vedeva nella competizione la forza motrice dell'economia, l'"approccio aggressivo" divenne l'ideale del mondo degli affari e questo comportamento si combinò con lo sfruttamento di risorse naturali per creare modelli di consumo competitivo" (*ivi*, p.40).

3.8 Decolonizzazione dell'immaginario e coscienza dialogica

Come è stato più volte ricordato, la destrutturazione dell'immaginario necessita di un cambiamento radicale degli atteggiamenti, dei bisogni, delle scelte e aspettative di ognuno. Necessita quindi di un lavoro psicologico preliminare alle azioni politiche e sociali proprie di una società della decrescita. Il cambiamento può avvenire nella misura in cui parte da noi stessi (al di là del dualismo bottom-up/top-down), da ogni possibile identità (individuale e/o collettiva che sia, nelle diverse forme, colori e dimensioni), acquisendo la consapevolezza di essere non oppressi né oppressori, non in posizione di vantaggio o di svantaggio, non *su* o *giù*, ma *al di là* di quel sistema che si vuol cambiare, nel non considerarsi necessariamente appartenenti a quel sistema né felici grazie a quel sistema. Nel momento in cui un'identità diviene cosciente della propria infelicità derivante dal sistema sociale dominante può sentirsi accomunata nella conoscenza alle altre identità infelici e, con loro, agire per il cambiamento. Le differenze tra nord e sud del mondo, tra oriente e occidente, tra popoli e culture, sono in quest'ottica differenze strumentali al cambiamento ma non la fonte o l'origine dello stesso.

La liberazione dall'oppressione dominante può avvenire nel momento in cui consideriamo l'intera umanità oppressa da se stessa. Diviene necessaria la costituzione di un'identità globale terrestre, così come afferma Morin (2011/2012), che unisca nelle differenze e permetta il

superamento dell'unico limite umano che vale la pena superare: l'illusione di non avere limiti e di essere onnipotenti. Le azioni e le politiche sociali, compresi gli interventi di una psicologia di comunità critica, possono generare quel processo di coscientizzazione che diviene allo stesso tempo contenitore e contenuto di pensiero e va nella direzione di una definizione di identità soggettiva e riscoperta dell'altro con cui è possibile dialogare. Il Potere (in questo caso nella sua veste relazionale) diventa creatore di benessere in quanto rigeneratore dell'uomo e della sua psiche nel suo rapporto con il mondo. Ricare legami solidali in un universo simbolico in cui il *noi* non è più una minaccia all'*io*, coniugare il personale e il sociale attraverso la riscoperta dei beni comuni e di obiettivi collettivi, sviluppare una condivisione vera e continua delle esperienze e delle conoscenze, riconciliarsi con la natura e con il tempo (il nostro passato e il nostro futuro, per vivere il presente), godere delle emozioni senza lasciarsi dominare da esse, tutto ciò può sembrare poetico e suggestivo quanto lontano da una pratica possibile, ma è invece un realistico quadro di orientamento per il lavoro, le metodologie, le strategie operative di persone che, al di là della loro specificità professionale e del proprio ruolo particolare, semplicemente in quanto cittadini rientranti in un sistema sociale, possono dare il loro contributo, nelle infinite forme possibili, alla rinascita di un dialogo con noi stessi e l'universo, per uscir fuori da una condizione di narcisismo sociale e abbandonare l'illusione che l'accompagna e opprime l'uomo nel suo esistere e nel suo vivere.

CAPITOLO IV

I PROCESSI DI CAMBIAMENTO NELLE COMUNITÀ LOCALI

Come preannunciato, accanto ad uno studio dei fenomeni globali è necessario provare a comprendere gli effetti di questi ultimi nei contesti locali e le articolate interconnessioni tra dimensioni micro e macro del potere. La difficoltà di integrare il semplice e il complesso, l'empirico e il teorico, il pensiero con l'azione, la conoscenza con l'intervento, si manifesta nella sfida intellettuale che il mondo accademico e scientifico si trova ad affrontare sempre più in maniera evidente, per emergere dal riduzionismo ed entrare in un diverso modo di intendere i saperi e le prassi psicologiche. In questa parte del lavoro ho provato ad esplicitare come l'assunzione del modello teorico precedentemente esposto e in continua evoluzione possa generare conoscenze complesse sulle dinamiche di potere nei contesti locali. È stato inoltre necessario chiarire ulteriormente il processo metodologico e la prospettiva da cui esso si origina e che ha accompagnato il percorso di ricerca in questa specifica fase dell'indagine svolta.

Ho proceduto così all'osservazione partecipata (Martini & Sequi, 1995; Santinello, Dallago & Vieno, 2009) dei processi di cambiamento psico-sociale sviluppatasi nel tempo in una comunità locale fortemente caratterizzata dalla presenza di un'oppressione mafiosa. La descrizione narrativa delle dinamiche osservate è, nella prospettiva specifica di questo studio, il prodotto conoscitivo della mia relazione con la comunità locale, relazione svoltasi negli anni e mediata appunto dal modello teorico-interpretativo proposto nel presente lavoro di ricerca.

La descrizione, già brevemente accennata, delle caratteristiche della comunità considerata in questo studio, verrà affrontata nei prossimi paragrafi, mettendo in evidenza le specificità di un potere mafioso che

opprime il popolo e delle forme di resistenza e liberazione messe in campo dalla cittadinanza, anche attraverso strategie e progettualità complesse. Prima di procedere in tale direzione, è però necessario, come preannunciato, fare un passo indietro finalizzato ad un'ulteriore riflessione sul metodo di ricerca e sulle implicazioni politiche dello stesso.

4.1 Riposizionamento metodologico: Psicologia di comunità e decrescita

Lo studio dei paradigmi della crescita e della decrescita pone questioni rilevanti sul rapporto tra psichico ed economico, e sul modo in cui la nostra società esprime metodi di governo e culture specifiche. A partire dalle osservazioni fatte sulle epistemologie dominanti ad un livello globale, e sulle implicazioni che queste hanno sui sistemi di vita e sul lavoro quotidiano di ogni persona, è opportuno riflettere ulteriormente sul posizionamento metodologico e professionale della ricerca in psicologia di comunità e sul suo eventuale ruolo politico. L'immaginario colonizzato di cui parla Latouche (2011; 2012) è alla base della nostra stessa concezione di lavoro con le comunità e del modo che abbiamo di agire in esse, e per sviluppare strategie efficaci di liberazione dall'oppressione e di trasformazione sociale è necessario acquisire una sempre più approfondita consapevolezza degli elementi che definiscono un possibile approccio alla comunità locale. Come si è visto, secondo tale prospettiva il paradigma della crescita e la visione occidentale e capitalistica dominante determina ogni aspetto della nostra vita fin dentro la stessa epistemologia e concezione del sapere umano e scientifico. Affinché ci sia una fuoriuscita da tale paradigma e dallo stato di oppressione che esso genera diviene quindi fondamentale *ripensare lo stesso pensiero* e gli obiettivi delle epistemologie (e della ricerca stessa), decolonizzando l'immaginario collettivo su tali questioni. Questo processo risulta prioritario in un'azione di trasformazione sociale in quanto si connette intimamente con la natura stessa dell'oppressione e della liberazione dall'oppressione (Freire, 1986; Martín-Baró, 1994; Montero & Sonn, 2009).

Il pensiero su, l'acquisizione di consapevolezza, la coscientizzazione, la coscienza critica, sono tutti concetti chiave di una psicologia di comunità che vuole porsi al servizio della ricerca della felicità, promuovendo il benessere della gente, e sono tutti connessi intimamente ai paradigmi epistemologici che fanno da sfondo ad ogni processo di pensiero e di costruzione di significato. Due delle otto R della decrescita¹⁶ (Latouche, 2012), Rivalutare e Ricontestualizzare, richiamano campi di indagine e di intervento in cui le competenze psicologiche trovano spazio e possibilità di azione per contribuire profondamente alla promozione di un ben-vivere collettivo e individuale. Il processo di negoziazione e ricostruzione dei significati condivisi alla luce del paradigma della decrescita ridefinisce così la nostra visione del mondo e il nostro potere nel mondo; la riflessione e l'acquisizione di consapevolezza su tale universo simbolico attualizza quel processo di coscientizzazione che può liberare le persone dall'oppressione dell'economia capitalistica e del dominio totalizzante del delirio di onnipotenza dell'uomo post-moderno.

Lo psicologo come attivatore di processi di coscienza assume così un ruolo maggiormente "politico", la cui responsabilità sociale impone una costante attenzione e sensibilità alla partecipazione alla vita di comunità in cui è inserito, alle metodologie utilizzate e alla permeabilità tra confini professionali e diritti e doveri civici. L'intervento nelle comunità locali può così andare nella direzione di elaborazione degli affetti e dei discorsi che animano la comunità stessa, promuovendo un dialogo generatore di consapevolezza e coscienza critica più adatta alla sostenibilità e al ben-vivere collettivo.

¹⁶ L'attivazione di circoli virtuosi legati alla decrescita riflette la compresenza di otto obiettivi interdipendenti, le cosiddette 8 R della decrescita: rivalutare, ricontestualizzare, ristrutturare, rilocalizzare, ridistribuire, ridurre, riutilizzare, riciclare.

4.1.1 Metodologie di ricerca-azione partecipata e integrazione degli approcci

Gran parte del lavoro qui presentato ha riguardato l'aspetto metodologico e di immersione nel contesto territoriale proprio di una attività di ricerca-azione partecipata inerente la Psicologia Critica di Comunità (Arcidiacono, 2009, 2012; Fals Borda, 1979; Lewin, 1951/1972; Martini & Sequi, 1995; Natale, Arcidiacono & Carbone, 2011; Reason & Bradbury, 2008; Santinello, Dallago & Vieno, 2009). L'approccio transdisciplinare (Cilliers & Nicolescu, 2012) e filosofico (Capra, 1982/2003; Morin, 2011/2012) più ampio utilizzato nel mio lavoro comprende però modelli psicologici non immediatamente collegabili tra di loro e modalità di applicazione di strumenti e metodologie non certo ortodosse e definite a-priori. L'apparente distanza tra la prassi psicosociale e l'incontro-scontro di modelli teorici diversi risulta essere così un elemento critico di possibile difficoltà per l'intero processo di ricerca, rendendo necessaria un'adeguata chiarezza del posizionamento teorico-metodologico su cui si fonda il lavoro esposto, nel suo complesso ma soprattutto rispetto alla fase di ricerca di seguito descritta. Alcune questioni metodologiche qui affrontate sono relative infatti all'intero lavoro di studio e indagine svolto, alla possibilità stessa di sviluppare conoscenza attraverso l'esperienza soggettiva del ricercatore, ma acquistano una più forte salienza e criticità quando ci si avvicina agli aspetti più empirici del lavoro scientifico, alle relazioni con il contesto fisico di riferimento e all'intreccio tra pensiero, politica e vita sociale. Tale criticità rischia infatti di compromettere la possibile costruzione di una struttura epistemica coerente che tenga dentro di sé i diversi aspetti significativi ai fini del lavoro svolto e la sua stessa integrità metodologica. L'attenzione data ai processi inconsci in cui si originano e si sviluppano le dinamiche di potere va pertanto integrata con un metodo di ricerca qualitativa che si fonda sulla soggettività e riflessività del ricercatore (Arcidiacono, 2009) ma che rispetti criteri di attendibilità e validità propri della Psicologia di Comunità (Cicognani, 2002; Lucidi, Alivernini & Pedon, 2008; Santinello, Dallago & Vieno, 2009).

I temi della riflessività del ricercatore e dello sviluppo di metodologie per la ricerca-azione partecipata si pongono a fondamento di una psicologia che si caratterizza in senso situato e partecipativo (Arcidiacono 2009; Arcidiacono & Procentese, 2005; Arcidiacono, Procentese & Di Napoli, 2007; Mantovani, 2004; Mazzara, 2010). La qualità della relazione di ricerca/intervento/azione costruita con la comunità è, infatti, la chiave per far funzionare bene un lavoro di psicologia di comunità e proprio il punto di vista della comunità, in una prospettiva culturale, è il valore fondante da cui partire.

4.1.2 Psicologia di comunità e contesto

Secondo la psicologia critica di comunità e la psicologia della liberazione il contesto non è semplicemente lo sfondo su cui si svolgono le azioni degli attori sociali, ma ha un ruolo molto più attivo nel determinare i processi che avvengono al suo interno (Kagan, Burton, Duckett, Lawthom & Siddiquee, 2011). Pertanto, secondo tale approccio la liberazione delle comunità oppresse non può avvenire lavorando esclusivamente ad un livello individuale, ma è necessario sviluppare interventi considerando le strutture politiche, economiche, culturali che concorrono all'oppressione psico-sociale.

Lo studio, l'osservazione e l'interpretazione dei fenomeni si intreccia inoltre con la partecipazione attiva alla vita di comunità del ricercatore, sollevando ulteriori questioni rilevanti rispetto all'efficacia del processo conoscitivo, al ruolo e alla funzione stessa dello psicologo in tali attività. Nello specifico del lavoro presentato tali questioni risultano rilevanti e necessariamente da indagare per esplicitare il posizionamento personale del ricercatore nella comunità di riferimento. Il contesto in esame può essere considerato come il campo d'azione di forze diversificate (e di poteri diversi), e in cui si può riconoscere una dinamica di oppressione e una di resistenza/liberazione alla/dalla stessa oppressione. La partecipazione del

ricercatore a questo gioco complesso di forze può permettere la comprensione del funzionamento di alcuni processi implicati nel campo (Lewin, 1951/1972) e funzionali al cambiamento sociale.

Attivare un processo di ricerca con le realtà locali necessita così di dare priorità alla costruzione di relazioni significative ai fini del lavoro svolto, attraverso la creazione (e ricreazione) di legami di fiducia e collaborazione, ridefinendo gli assetti di potere a partire dalla conoscenza reciproca di ruoli e funzioni finalizzati a compiti specifici o generali. Preliminare è quindi l'affermazione di identità professionali conciliabili con altre forme identitarie (come quella connessa all'appartenenza al contesto) e il riconoscimento delle competenze reciproche nei diversi attori sociali coinvolti.

4.1.3 Tra ricercatore e cittadino

Il contesto socio-culturale considerato in questa parte della ricerca è la mia comunità, il luogo in cui vivo e a cui sento di appartenere. L'appartenenza all'universo simbolico-relazionale attraverso il quale ho indagato i fenomeni di oppressione psico-sociale ha offerto una prospettiva potenzialmente adatta a tal fine, ma in relazione a questa, oltre ai rischi connessi ai quali si è già fatto riferimento, va compreso il mio posizionamento spazio-temporale all'interno della comunità stessa.

Le azioni di resistenza ai poteri della camorra e di liberazione da un sistema culturale oltre che organizzativo-strutturale che opprime il territorio sono intraprese da tempo da un sempre più vasto insieme di soggetti che in forma individuale e/o (sempre più) organizzata e collettiva promuovono un complesso processo di trasformazione sociale volto ad un maggior benessere diffuso. La partecipazione a questo insieme diversificato di soggetti che agiscono per il cambiamento accompagna la mia storia personale e professionale.

Per rendere funzionale al processo di ricerca questa mia partecipazione al contesto è stato quindi necessario ricostruire un nuovo e più adatto equilibrio tra le diverse rappresentazioni della mia persona nello stesso contesto. Attraverso le relazioni pre-esistenti con il territorio e con le organizzazioni della società civile ho iniziato a partecipare alla vita sociale e politica della comunità nelle sue azioni coordinate di trasformazione non solo come cittadino ma anche come psicologo di comunità. Il graduale riconoscimento attraverso la conoscenza, negoziata con il dialogo, delle competenze potenzialmente utili ai fini del cambiamento sociale ha permesso sempre più di affermare la mia identità professionale nel contesto in esame.

Il posizionarmi come psicologo all'interno della costellazione organizzativa generativa delle azioni messe in campo per contrastare i poteri opprimenti e trasformare lo stesso contesto offre la possibilità di osservare e indagare attraverso la mia specifica soggettività e le relazioni costruite e ricostruite con l'ambiente sociale in cui vivo quelle stesse dinamiche relazionali oggetto della ricerca.

Lo studio attraverso la partecipazione dei processi socio-economici e culturali e delle strategie attuate per trasformare la comunità locale ha inoltre permesso l'affermazione dell'istituzione universitaria come agente co-protagonista partecipante ai processi di cambiamento, affermazione che si manifesta nella definizione di una relazione di partenariato tra l'ente universitaria e numerose organizzazioni sociali del territorio all'interno di un vasto progetto di sviluppo locale¹⁷. La presenza formalizzata di un ente istituzionale culturale come l'università assume un significato sociale rilevante nel contrasto all'oppressione criminale, avvicinando cittadinanza e Stato con nuove forme relazionali potenzialmente precursori di salute sociale.

¹⁷ Il progetto di sviluppo locale indicato sarà descritto accuratamente nei paragrafi seguenti.

L'immersione nel contesto permette così l'esplorazione dei diversi strumenti, metodi, azioni e spazi di pensiero coinvolti nei processi di trasformazione locale in un territorio caratterizzato da contraddizioni considerevoli e dall'evidenza del conflitto tra forze e poteri opposti. L'azione di promozione di reti sociali, di cooperazione e condivisione dei processi decisionali che accompagnano il lavoro (e le metodologie) dello psicologo di comunità risuona, come si vedrà nello specifico in seguito, nelle attività spontaneamente nate come reazione al dominio criminale che ha in certi luoghi definito per decenni il capitale sociale, le risorse e le modalità organizzative e relazionali delle comunità.

La dimensione ontologica anche qui sembra essere stata definita dall'influenza dei poteri criminali che nel contesto territoriale considerato ha emblematicamente compromesso lo stesso *nome della comunità* e la sua identità sociale. Il comprendere la possibile trasformazione ontologica in questo contesto a partire da azioni di coscientizzazione apre così alla possibilità di cogliere nuovamente le connessioni tra Potere, Conoscenza e processi identitari, sviluppando ulteriormente il modello teorico esplicativo previsto negli obiettivi di ricerca.

4.2 Contesto locale e oppressione

Il campo di indagine qui considerato riguarda principalmente la provincia di Caserta (Sud-Italia), una zona che si estende dai confini della provincia di Napoli fino al basso Lazio, al centro di quel territorio conosciuto nell'antica Roma come *Campania Felix*. Oggi è invece una delle aree più povere della regione Campania, con il tasso più basso di reddito pro capite e complesse problematiche sociali. Anche se, negli ultimi anni, la provincia di Caserta ha gradualmente sviluppato diverse attività nel settore agricolo, industriale e pubblico, una serie di fattori storici, sociali, ed economici ha permesso, dal dopoguerra in poi, il fiorire di una complessa cultura mafiosa e la nascita di specifici gruppi criminali. Tra questi, spicca

in particolare il “clan dei casalesi”, che ha trovato qui un terreno fertile in cui svilupparsi e affermarsi. (Di Fiore, 2010; Anselmo & Braucci, 2008; Saviano, 2006).

Questo ha dimostrato di essere, negli ultimi decenni, una delle organizzazioni criminali più potenti e pericolose al mondo, anche se ancora troppo poco conosciuta. Solo negli ultimi anni, grazie al grande successo editoriale del libro Gomorra del giornalista e scrittore Roberto Saviano (2006), le diverse implicazioni sia in ambito nazionale che internazionale dell’azione criminale di questa organizzazione sono diventate visibili. Questo clan ha una specifica capacità organizzativa e pervasiva che si esplica nel suo ramificarsi e infiltrarsi in innumerevoli ambiti sociali (economici, istituzionali, politici); la sua caratteristica di essere un *ibrido multiforme* a metà strada tra mafia (cosa nostra) e camorra, ha reso possibile il suo dominio criminale decennale su un vasto territorio e un contesto sociale e culturale ancora più ampio (Sales & Ravveduto, 2006).

La camorra presente sul territorio casertano, in particolare, è definita “camorra imprenditrice”, per la sua capacità d’inserirsi e operare nell’economia legale, controllando diversi settori produttivi (come ad esempio l’edilizia, il ciclo dei rifiuti, il commercio, ecc.). Si tratta di un controllo capillare del sistema economico e politico che si esprime soprattutto in forme invisibili di governo del mercato dell’edilizia (racket, controllo degli appalti pubblici, imposizione delle regole di produzione, acquisto e gestione di servizi e merci, controllo della forza lavoro). Lo stesso accade per quanto riguarda la gestione del lavoro in ambito agricolo, manifatturiero e del commercio, oltre ad una presenza significativa nell’amministrazione dei concorsi pubblici e delle assunzioni nel terziario. Questo meccanismo trova la sua massima espressione nel controllo degli appalti pubblici (servizi, infrastrutture) determinando quindi una profonda collusione tra economia criminale e potere politico. Pertanto nelle zone in cui le aziende del crimine sono attive l’intera attività sociale, relazionale e commerciale è invisibilmente governata da forze che gestendo il mercato del

lavoro e degli scambi economici di fatto costituiscono elemento di governo e oppressione psico-sociale. Gli investimenti nell'economia legale sono attuati dalla camorra, prevalentemente, per disporre di una pluralità d'attività di copertura, per costruirsi consenso e facilitare la progressiva integrazione sociale dei gruppi criminali come organismi di potere. L'ingresso, però, di capitali illeciti nel tessuto economico ha alterato il mercato e le sue regole, generando specifiche dinamiche deleterie per un sano sviluppo socio-economico locale e nazionale (Baldascino & Mosca, 2012; Santino, 1995, 2006).

Il contesto socio-culturale considerato emerge quindi quale campo di azione di dinamiche di potere non generativo di benessere, caratterizzato da asimmetrie relazionali disfunzionali al benessere comunitario, ingiustizia sociale e oppressione. Un tale sistema di forze produce effetti negativi sul capitale sociale della comunità (Roseland, 2000), definendolo a partire dagli elementi di cui è costituito e funzionando seguendo i modelli di potere presenti nel contesto. Il capitale sociale disponibile alla comunità risulta così caratterizzato da forme *criminali* (dannose per la salute) di socialità, reificanti modalità relazionali di oppressione e dominio.

Seguendo la prospettiva della Psicologia della Liberazione, in questo scenario il controllo mafioso ha infatti *naturalizzato* un sistema sociale e relazionale funzionale alle stesse dinamiche di potere, centrate sulla competizione, la violenza e la prevaricazione (Martín-Baró, 1989).

Non solo la letteratura sociologica ma anche la stampa locale, nazionale e internazionale descrivono la realtà locale come profondamente segnata dall'influenza di gruppi criminali che nel loro intreccio con il mondo politico e imprenditoriale hanno compromesso l'intero sistema organizzativo della comunità (Capacchione, 2010; Di Fiore, 2010), e ne hanno definito, in un processo circolare, il capitale sociale, le risorse, le opportunità, i valori e le stesse identità sociali. Il rapporto con il mondo

della comunicazione di massa è significativo per la costruzione dei processi di oppressione e liberazione, essendo fonte e risultato degli stessi processi.

Il dominio criminale ha così provocato la compromissione delle autonomie individuali e comunitarie, sviluppando localmente il sistema di dipendenza proprio della società occidentale fondata sul neo-liberismo e sul colonialismo. Tale compromissione garantisce una sudditanza psicologica della popolazione funzionale alla salvaguardia dei nuclei di potere locale; infatti proprio la dipendenza dei popoli dal sistema economico dominante fonda il funzionamento dello stesso sistema che li mantiene il potere.

Il sistema sociale e la dimensione lavorativa è stata quindi per decenni governato da poteri più o meno riconoscibili fondati sull'uso sistemico della violenza e della sopraffazione, centrati sull'interesse privato e sull'arricchimento personale senza limiti. Un'economia e una cultura sia cause che effetti della presenza di organizzazioni criminali ha profondamente danneggiato la qualità della vita e dell'ambiente della provincia di Caserta fino a compromettere anche il benessere delle generazioni future.

4.2.1 La resistenza al potere

L'agire di un potere opprimente criminale, ma anche di forme di resistenza a questo stesso potere, hanno segnato la storia della provincia di Caserta e dell'intero territorio considerato. In questa terra le strategie e le azioni intraprese dalla comunità per meglio vivere-insieme si sono fondate su valori etici contrapposti a quelli che generano oppressione, in un processo complesso ricco di opportunità e, allo stesso tempo, di rischi e contraddizioni possibili.

Accanto allo sviluppo di organizzazioni criminali e di una cultura mafiosa, negli ultimi decenni si è assistito anche allo sviluppo di una storia di resistenza (e poi di liberazione) al (dal) potere mafioso, attraverso l'opera

di singoli individui, gruppi, istituzioni che in diverse forme e modalità, in modo sempre più unito e organizzato, hanno opposto resistenza alla criminalità e hanno lavorato per la destrutturazione e ristrutturazione dell'intera comunità a partire da spinte antagoniste alle forze dominanti, generando e promuovendo nuovi modelli relazionali e infrastrutturali volti al benessere collettivo e non solo individuale (Baldascino & Mosca, 2012; Iorio, 2009; Solino, 2011).

La compresenza di spinte psicosociali egoistiche e solidaristiche rappresentano la peculiarità di un contesto in cui una cultura rurale familistica e collettivista si intreccia con forti manifestazioni individualistiche volte all'interesse privato. L'attacco alla comunità viene in quest'ottica non da una perdita di senso di comunità o dall'assenza di capitale sociale ma dalla definizione di queste stesse dimensioni a partire da valori e finalità individualistici, materialistici e capitalistici (Santino, 2006; Sciarrone, 2009). Affinché la comunità fiorisca e prosperi è necessario quindi ridefinirne le basi ontologiche in un equilibrio tra aspetti identitari afferenti ai diversi livelli ecologici; deve essere costruito un nuovo equilibrio sociale generatore di benessere di comunità, capace di riorganizzare il capitale sociale a partire da nuove finalità di salute collettiva in una nuova prospettiva relazionale.

In quest'ottica l'elemento centrale del processo di cambiamento psico-relazionale è la finalità dell'uso delle risorse provenienti dai diversi domini individualistici e comunitari. La modalità di relazione e di potere che ha finora dominato la vita sociale locale si caratterizza come un processo che utilizza le capacità, le risorse e le opportunità provenienti dalla collettività, dallo "spirito di clan" (la capacità di affiliazione e di funzionare come "sistema-famiglia"), per raggiungere fini privatistici e individuali, disinteressandosi del contesto di vita più esteso e complesso in cui si è immersi. L'alternativa possibile sulla quale si sta lavorando in questi anni inverte i termini di tale dinamica processuale, ridefinendo i fini dell'uso delle risorse locali (non solo materiali ma soprattutto relazionali e culturali)

a partire dagli interessi collettivi, rispettando e valorizzando le individualità e le differenze; ciò è tuttavia possibile solo inserendo le stesse individualità e le stesse differenze in un'unità comunitaria locale più ampia (Morin, 2011/2012), costruendo e ricostruendo nuovi sistemi di identificazione.

Il modello teorico che in questo studio comincia a delinearsi prevede infatti la possibilità di sviluppare la capacità generativa del soggetto (individuo o comunità) a partire dalla promozione delle componenti ontologiche dello stesso, riequilibrando le sue funzioni in un assetto diverso che stemperi il dominio sull'Altro come forma di affermazione di sé e favorisca invece il reciproco riconoscimento dialogico all'interno di reti di relazioni. L'appartenenza alla struttura sociale in cui si vive può così soddisfare l'esigenza identitaria propria di ogni soggetto diminuendo la conflittualità intergruppo, venendo meno il ruolo primario della competizione come modalità ontogenetica a vantaggio di una modalità cooperativa basata su un sistema identitario sovraordinato.

4.3 L'osservazione delle dinamiche locali

L'analisi interpretativa delle relazioni tra potere, identità e conoscenza presenti nel contesto ha permesso l'individuazione di alcuni elementi esemplificativi dell'azione di trasformazione di comunità indagata, quali:

- Il processo di *risignificazione* e *ridenominazione* simbolica nell'universo culturale della comunità.
- L'attività di *network* come contenitore di emozioni, pensieri e azioni e luogo di lavoro ed elaborazione semiotica.
- La rimodulazione del *capitale sociale* attraverso il passaggio da modelli relazionali *competitivi* a *cooperativi*.

L'insieme di queste azioni si legano al processo di coscientizzazione generando la possibile migrazione dei poteri da un livello identitario *micro* ad un livello identitario *macro*. Avviene così lo sviluppo di una coscienza comunitaria complessa e la formazione di nuove identità fondate su nuovi modelli ontologici e relazionali.

La trasformazione sociale indagata si connette all'acquisizione di consapevolezza delle dinamiche di potere attive nella e sulla comunità, mostrando forti interconnessioni con il funzionamento globale delle stesse forze agenti. Il conflitto sociale generato dalla dicotomia oppressione/resistenza (e poi liberazione) ha prodotto nel contesto in esame modelli relazionali diversificati, alcuni dei quali si pongono in opposizione a quelli dominati, esprimendo una reale possibilità, non solo locale, di sviluppo sociale alternativo. Il ruolo dei "nomi" e dei significati che animano l'immaginario collettivo in relazione alla comunità locale risulta di notevole importanza nel processo trasformativo indagato e un luogo privilegiato di azione per gli agenti di cambiamento comunitario.

L'azione di reti sociali organizzate (*network*), così come di quelle studiate in questa parte della ricerca, è vista qui come la costruzione di un *setting* relazionale di comunità per la promozione di un processo di coscientizzazione e di trasformazione sociale, in cui la dimensione lavorativa e processuale risulta centrale. La rete di soggetti in connessione tra di loro diviene in quest'ottica un campo di sviluppo di un pensiero dialogico e di elaborazione (attraverso l'esperienza relazionale e lavorativa) delle componenti cognitive e affettive presenti nel tessuto sociale. Il *network* permette infatti una dinamica relazionale in cui il confronto e il dialogo con l' "Altro" promuove una migliore integrazione tra le forze espresse da desideri, bisogni e affetti e la realtà fenomenica che vivono i soggetti partecipanti alla rete.

Così svolgendosi, questo processo rende possibile una maggiore acquisizione di consapevolezza dei campi di forza in cui si è immersi e si

vive. Particolare attenzione è qui posta alla dimensione identitaria (soggetto) e a quella economica (oggetto) che accompagnano una ridefinizione del sistema relazionale collettivo e una riorganizzazione del capitale sociale del contesto, avendo inoltre implicazioni politiche e culturali rilevanti.

4.3.1 Identità sociale tra oppressione e liberazione

La condizione di oppressione ha definito nel tempo aspetti della stessa identità sociale della comunità, rendendo in tal modo essenziale agire sulla stessa per produrre un possibile cambiamento. Come è stato detto, una delle linee di sviluppo del processo di trasformazione osservato può essere individuata nell'azione di *risignificazione* dell'immaginario collettivo a partire dai nomi utilizzati per il riconoscimento comunitario. La riconoscibilità sociale e intrapsichica della stessa comunità, i valori e la cultura auto-affermatasi con la violenza attraverso una dinamica di oppressione, tutto ciò ha infatti generato una base comune di identificazione e una tendenza auto-conservativa degli elementi vissuti come inscindibili dalla propria identità compromessa dall'egocentrismo che non riconosce i diritti dell'altro. È possibile osservare nel contesto una radice *criminale* dell'identità sociale che crea conflittualità e resistenza a diverse forme di legalità e di rispetto di norme sociali più generali.

Come scriveva Martín-Baró la liberazione dall'oppressione non è solo conquistare una terra, ma anche costruire un'identità sociale (Martín-Baró, 1989, p.71). Il contesto territoriale considerato è conosciuto e riconosciuto come "terra di camorra" (o "terra di Gomorra"¹⁸, o, più

¹⁸ Roberto Saviano (2006) scrive di criminalità organizzata e della sua pervasiva presenza nella vita delle persone in questi territori, definendoli "terre di Gomorra", riprendendo e diffondendo attraverso il suo lavoro un'espressione utilizzata da Don Giuseppe (Peppe) Diana nel 1991. Don Peppe, parroco di Casal di Principe, ucciso nel 1994 dai clan del territorio per il suo impegno contro la camorra, con gli altri parroci della forania di Casal di Principe aveva scritto, firmato e distribuito un documento intitolato "Per amore del mio popolo non tacerò", in cui esortava la cittadinanza a ribellarsi all'oppressione mafiosa,

recentemente, “terra dei fuochi”¹⁹). Le azioni messe in campo dalla stessa comunità per liberarsi dall’oppressione e promuovere il proprio benessere sono state accompagnate dall’esigenza di riconversione simbolica della definizione del territorio. La denominazione usata da Saviano (Gomorra), e largamente utilizzata dai media per indicare il territorio casertano, è stata mutata in “Terre di Don Pepe Diana” facendo del nome del sacerdote ucciso dai clan un simbolo di lotta e riscatto. Tale processo di riconversione dell’immaginario collettivo (a partire dai nomi utilizzati), è l’emblema di un processo di costruzione di nuovo capitale sociale, di infrastrutture fisiche e sociali, e di ridefinizione del sistema di valori e di regole che definiscono le relazioni, dei contesti simbolici di appartenenza, e di innumerevoli altri elementi che influiscono sull’identità sociale e sulla salute di una comunità. L’organizzazione criminale conosciuta nel mondo come “clan dei casalesi” condivide il nome con i cittadini di Casal di Principe (casalesi appunto). Tale sovrapposizione di nomi induce ad una impropria definizione identitaria del luogo, sancendone l’appartenenza al clan indicato. La rivendicazione degli abitanti di Casal di Principe ad una diversa attribuzione di significati al proprio nome è espressa nello slogan (ormai da tempo promosso e diffuso dalle organizzazioni locali) “Casalesi è nome di un popolo”, enunciato simbolico di scissione e differenziazione tra parti compresenti nello stesso contesto ma che iniziano, pian piano, ad essere distinte e riconosciute. La riappropriazione degli abitanti di Casal di Principe del nome della località (Casal di Principe e quindi abitanti di Casale = Casalesi), divenuto di fatto connotazione del potere di pochi (il clan), rappresenta in quest’ottica la volontà di cambiamento e liberazione della comunità.

auspicando il giorno in cui la sua terra “smetta di essere una Gomorra”. “Libera, Associazioni, nomi e numeri contro le mafie” e la rete locale di organizzazioni ad essa collegata, propone una serie di strategie e iniziative nel nome di Don Pepe Diana per liberare questi territori dalla criminalità organizzata.

¹⁹ In riferimento ai roghi tossici sprigionati dalla combustione a cielo aperto di rifiuti, espressione simbolica del degrado ambientale connesso alle ecomafie e al dominio criminale.

Pertanto anche il processo di ri-denominazione dei luoghi esprime un'azione di coscientizzazione che senza negare gli aspetti negativi della realtà territoriale li riconosce per poterli trasformare; in tal modo si attua la valorizzazione e nuovamente il riconoscimento degli aspetti positivi e pro-sociali che sono presenti, ma misconosciuti, nel contesto.

4.4 Ridefinizione dei nomi e nuovi significati

Fals Borda (1979) propone la ricerca-azione come strumento di condivisione e formazione del sapere e auspica la produzione di conoscenze che abbiano valenza trasformativa. La ridefinizione dei nomi come processo di ridefinizione dei significati nella cultura locale è uno degli strumenti qui utilizzati per raggiungere tale scopo; esso si esplicita in diverse azioni della società civile di riappropriazione o riconversione di nomi che in passato hanno rappresentato (e continuano in parte a rappresentare) elementi connessi alle organizzazioni criminali e ad una dinamica di oppressione. Oltre al tentativo di far conoscere e riconoscere sempre più il territorio come “le Terre di Don Pepe Diana”, caratterizzando quindi l'identità sociale della comunità a partire dal nome con i valori e le caratteristiche non della mafia ma di chi si è opposto ad essa, sono di seguito descritte altre iniziative tutte più o meno finalizzate a strutturare la trasformazione dell'universo simbolico della comunità.

In questo processo si colloca l'azione permessa dalla legge italiana n. 109/96²⁰ che consente di utilizzare per fini sociali i beni confiscati in sede processuale alle organizzazioni criminali. Tuttavia l'uso sociale dei beni “confiscati” alla mafia potrà raggiungere il suo pieno valore simbolico nel momento in cui tali beni non verranno più definiti “confiscati” (indicando un movimento di esproprio ad un, se pur non legittimo, proprietario) ma

20

http://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1996/03/09/096G0120/sg;jsessionid=2aJSIzfpSmeLrJGHJH2aRA__.ntc-as2-guri2a

“liberati” dal potere mafioso a cui non appartengono, tornando così ad essere risorse della comunità per la comunità. Un simile spostamento di significato rappresenta un’elaborazione semantica che comprende aspetti sia cognitivi che affettivi, legandosi ad un cambiamento di coscienza e atteggiamento in relazione ai fatti sociali propri della comunità, nello specifico a questioni così fortemente connesse alle dinamiche di oppressione e di liberazione.

Sempre in riferimento al processo di coscientizzazione è il caso di citare un’esperienza di cooperazione sociale finalizzata all’inserimento lavorativo di soggetti svantaggiati (così come da legge italiana n. 381/91) che ha portato alla realizzazione di un ristorante-pizzeria sociale chiamato N.C.O. con riferimento all’acronimo indicante la Nuova Camorra Organizzata di Raffaele Cutolo²¹, ma che qui indica la Nuova Cucina Organizzata (da cui è nato il consorzio Nuova Cooperazione Organizzata, che sviluppa, riunendo diverse cooperative, filiere produttive a finalità sociale). La capacità di ironizzare e prendersi gioco del potere del crimine leva legittimità allo stesso elemento criminale e ne depotenzia la distruttività del simbolo; ma allo stesso tempo ciò indica la volontà di riappropriarsi di questo stesso potere rendendolo generativo di legami sociali al servizio della comunità.

Citiamo ancora un’altra esperienza di impresa sociale, che con il nome ne caratterizza la dimensione valoriale. Si tratta di una sartoria etnica gestita da donne (italiane e africane) che fanno moda italiana con tessuti africani, e che ha creato un *brand* di abiti e accessori chiamato *Made in Castel Volturno*. Castel Volturno (CE) è una cittadina situata lungo la costa domiziana, riconosciuta come luogo di traffico e spaccio di droga, di prostituzione, di degrado urbanistico, sociale e culturale e dove la massiccia presenza di immigrati africani è sostanzialmente vista come principale causa

²¹ Boss mafioso che negli anni ‘80 ha creato un enorme impero criminale nella città di Napoli e partecipato ad una sanguinosa guerra di camorra che ha portato all’assassinio di diverse centinaia di persone.

di diverse problematiche sociali. La possibilità di creare alta moda attraverso la valorizzazione della ricchezza interculturale e trans-culturale si contrappone così all'idea dello straniero come nemico, facendolo divenire risorsa culturale ed economica disponibile e funzionale allo sviluppo della comunità intera. Sempre nell'applicazione di una strategia culturale di riappropriazione simbolica dei luoghi e delle realtà il progetto è stato denominato “Vestiamo la libertà”, con l'intento di costruire un nuovo “abito”, una nuova immagine per un complesso sociale che si muove a partire da un'aspirazione di “libertà” dall'oppressione.

L'elemento di “apparenza”, di immagine visibile che rappresenta la sostanza propria di un processo, lega una tale azione intenzionata al cambiamento alla più generale condizione di narcisismo sociale già descritta. Il ruolo dato alla superficie estetica dei fenomeni è, nella nostra società, sproporzionato rispetto a quello di altre forze necessarie ad un cambiamento e al miglioramento generale dei sistemi di vita, rallentando, ostacolando e a volte annullando proprio l'intera dinamica trasformativa, anche quando in parte desiderata. In questo caso la connessione tra questo aspetto della società e il campo di lavoro dell'iniziativa sociale descritta è potenzialmente sia un rischio che una risorsa per lo stesso processo di coscientizzazione e di trasformazione sociale, rendendo delicati il posizionamento simbolico e le prassi ad esso riferibili. Ad ogni modo, l'esperienza citata rappresenta un interessante campo di studio e un potenziale strumento progettuale funzionale allo sviluppo di ampie strategie di azione sociale.

Non va infine dimenticata l'iniziativa di “Facciamo un pacco alla camorra”, in cui, come regalo natalizio, le associazioni che lavorano in rete nel territorio hanno messo sul mercato un cesto che comprende diversi prodotti (agricoli, manifatturieri, storie di resistenza) generati nelle Terre di Don Pepe Diana (a partire dalle cooperative che lavorano nei beni “liberati” dalle mafie). Tale nome richiama la tradizionale truffa napoletana

del “pacco” ma che stavolta si vuol fare alla camorra, colpendola su un piano simbolico, oltre che economico.

Ultima riconversione simbolica che si vuol proporre e di cui un ampio movimento di organizzazioni e semplici cittadini sta sempre più acquisendo coscienza è relativo al passaggio della denominazione di coloro che subiscono torti e violenze dal crimine organizzato da “vittime di mafia” a “partigiani”²². Con tale nuova denominazione si vuole anche in questo caso aprire una nuova prospettiva semiotica finalizzata ad un mutamento culturale. Non si tratta solo di commemorare chi ha subito violenza e morte, ma, anche e soprattutto, celebrare e promuovere l’azione di resistenza e opposizione al potere criminale. Tale azione, passando ad un livello comunitario, seppur ha lasciato sul campo i propri martiri e i propri eroi, ha nel tempo prodotto risultati di cambiamento significativi, trasformando gradualmente la comunità, attraverso la scelta di valori e regole opposte a quelle dominanti, da soggetto sconfitto, assoggettato al potere criminale, a soggetto attivo generatore di cambiamento per il benessere collettivo.

L’insieme di queste azioni di risignificazione sociale si sovrappone a quel processo che Latouche chiama “decolonizzazione dell’immaginario” che a sua volta favorisce, secondo l’autore francese, il necessario spostamento di paradigma fondante una nuova e più sana società (2011, 2010). Un tale processo di destrutturazione e ristrutturazione culturale impone, come già affermato in precedenza, una messa in discussione dei concetti di giustizia sociale, libertà, salute, benessere ed è in linea con le pratiche di coscientizzazione proposte dalla psicologia della liberazione e dalla psicologia critica di comunità (Martín-Baró, 1994; Montero & Sonn, 2009; Vaughan, 2011). Il confronto tra paradigmi socio-economici diversi e modelli relazionali e comunitari permette un’ulteriore riflessione sugli intrecci complessi che potere e conoscenza hanno sia ad un livello locale che globale. La possibilità di agire localmente interventi di

²² In riferimento ai combattenti italiani contro l’invasore nazista durante la seconda guerra mondiale.

coscientizzazione che portano a modifiche relazionali significative per la salute delle comunità riflette il potenziale globale che la diffusione di modelli sociali alternativi a quelli dominanti può contenere nel suo processo di sviluppo.

4.5 Network come strumento di trasformazione sociale

Un altro degli elementi indagati (e strumenti utilizzati) in questo studio è il campo di relazioni costruitesi nel tempo tra individui, gruppi e organizzazioni di diversa natura all'interno del territorio considerato, e indirizzate più o meno consapevolmente al cambiamento strutturale della comunità. La *rete* così formatasi rappresenta sia un luogo di lavoro dove le persone mettono in gioco la loro forza e la loro capacità produttiva sia un potente strumento per cambiare lo stesso campo dal basso, rimodulando gli assetti di potere e l'organizzazione relazionale generale del contesto.

Le diverse istanze propositive di cambiamento sociale che negli anni si sono opposte al potere mafioso hanno diverse storie, origini, dinamiche, obiettivi specifici (Gelardi, 2009, 2011; Sardo, 2008; Solino, 2011). È però possibile cogliere una dimensione evolutiva propria dell'unità complessa costituita da tali forze di trasformazione. In un processo non lineare storicamente determinato, si sono alternati momenti di azione sociale più o meno attivi, e i soggetti coinvolti sono andati sempre più auto-organizzandosi in strutture organizzative ampie finalizzate ad un più radicale cambiamento della comunità locale. La rete di organizzazioni e singoli cittadini finalizzata ad un miglioramento della qualità della vita e ad una maggior giustizia sociale ed equità diviene sempre più esplicita e funzionante, e acquisisce un ruolo sociale e un'identità fondati sulla volontà di affermazione di un nuovo modo di vivere in comunità. Il Comitato Don Peppe Diana (ad un livello più locale) e Libera (ad un livello nazionale) sono le due associazioni di secondo livello (associazioni di associazioni) che racchiudono e coordinano le diverse forze (cittadini, associazioni,

cooperative, enti istituzionali) di contrasto alla camorra e di cambiamento culturale per la promozione di un'alternativa sociale generatrice di maggior benessere collettivo.

L'insieme complesso di spinte trasformative segue la direzione indicata dalla Psicologia critica di comunità che individua nella costruzione e promozione di reti sociali un utile strumento per migliorare la qualità della vita delle comunità (Campbell, Cornish & Mclean, 2004). Essenziale per la costruzione di partnership e relazioni produttive è, secondo questa prospettiva, l'esistenza di un obiettivo sovraordinato che si adatta a tutti i partner. Così "community psychologists bring skills in group facilitation, conflict mediation, and team building that are vitally important in establishing shared values and goals and in building consensus about how to achieve those values and goals" (Nelson, Prilleltensky & MacGillivray, 2001, p.657).

L'avere obiettivi e visioni comuni permette quindi lo sviluppo della partnership e il successo nell'azione sociale. Elementi identitari comuni fungono da perno per l'azione di cambiamento e liberazione dall'oppressione, dando struttura e coerenza alla volontà di trasformazione, in una dinamica evolutiva che ha i suoi momenti critici, movimenti sia armonici che apparentemente incoerenti, rapide accelerazioni e improvvisi blocchi.

La rete e le partnership svolgono inoltre un ruolo importante nei processi di coscientizzazione della stessa comunità. La rete infatti è lo strumento che fonda l'infrastruttura relazionale in cui si svolge un processo di scambio, condivisione, rielaborazione delle conoscenze e dei vissuti relativi al contesto e alle sue rappresentazioni; è l'ossatura del processo che porta ad un'acquisizione di maggiore consapevolezza delle forze in gioco nello stesso.

Come già ricordato, la promozione dei processi dialogici all'interno di un sistema di lavoro complesso come un network di organizzazioni si

accompagna allo sviluppo delle componenti ontologiche della stessa rete, attraversando i livelli ecologici in diversi gradi di definizione. Il network è così un contenitore di pensiero ed emozioni diversificate, in cui è possibile oggettivare in termini discorsivi i desideri, le paure e i bisogni relativi alla vita sociale locale, in un processo appunto di coscientizzazione che ridefinisce i significati propri della comunità e i suoi stessi confini simbolici e discorsivi.

4.6 Immersione nel contesto e partecipazione dello psicologo di comunità

L'azione di promozione della rete come strumento dialogico di coscientizzazione per lo sviluppo di comunità è possibile per lo psicologo nella misura in cui partecipi attivamente alla stessa rete, condividendone valori, obiettivi e metodologie di intervento (Arcidiacono, 2009). Secondo il modello della ricerca-azione partecipata (Reason & Bradbury, 2008) lo psicologo partecipa alla co-costruzione di significato e negoziazione del senso dell'intervento stesso tra i soggetti coinvolti, divenendo anch'esso, attraverso l'immersione nel contesto, attore politico nel territorio e agente di cambiamento. Lo psicologo di comunità si inserisce così all'interno del dialogo tra i diversi soggetti coinvolti, contribuendo con le proprie competenze e i propri punti di vista allo svolgimento del processo dialogico intersoggettivo, facilitando la risoluzione dei conflitti e mediando tra le diverse istanze presenti. Una simile modalità di lavoro psico-sociale semplifica le dinamiche intersoggettive attraverso la capacità riflessiva del ricercatore e degli altri partecipanti al contesto. Secondo questa prospettiva, lo psicologo di comunità è inoltre attivamente impegnato nella promozione della partecipazione dei cittadini ai processi decisionali (Heller, Reinharz & Wandserman, 1984). In un contesto come quello preso in esame, dominato da poteri oppressivi che schiacciano le alterità sottomettendole, la possibilità di accesso dei cittadini ai luoghi decisionali e di governo è complessa e limitata, se non in alcuni casi (e in alcuni momenti storici) completamente assente. Autori quali Barker e Martin (2011) e, in termini più generali, Frey

e Stutzer (2002) collegano la partecipazione ai processi decisionali alla qualità della vita e alla salute della comunità, considerando di primaria importanza sociale gli interventi finalizzati a rimuovere la ostacoli che si frappongono alla partecipazione attiva dei cittadini alla vita politica locale.

L'attenzione che anche Prilleltensky (2008) pone a tali questioni indirizza un intero filone di studi della psicologia critica di comunità a interessarsi sempre più della componente valoriale che sostiene le politiche, gli interventi di comunità e il lavoro stesso dello psicologo. Come ricordano Santinello e colleghi la “psicologia di comunità, in quanto disciplina orientata al cambiamento sociale, fonda teoria, ricerca e azione sia sulle evidenze empiriche che sui valori” (Santinello, Dallago & Vieno, 2009, p.19). Gli aspetti valoriali vengono qui considerati in quanto fondanti sostanziali differenze tra modelli relazionali antitetici (almeno su un piano discorsivo ed espositivo). I valori che infatti definiscono un approccio cooperativo al lavoro e alle relazioni in generale sono, in quest'ottica, potenziali fonti di azioni di destrutturazione degli assetti di potere locale, e quindi necessariamente da considerare nei processi di trasformazione sociale. In contrapposizione ad un approccio competitivo che, definendo le relazioni su strutture gerarchiche rigide, sancisce una distanza netta tra chi detiene il potere decisionale (fondato sulla violenza) e la cittadinanza, un modello cooperativo di organizzazione sociale permette una più diffusa partecipazione alla vita di comunità, e una diversa distribuzione di responsabilità, poteri e risorse. La dimensione politica diviene quindi sempre più rilevante in relazione al benessere sociale e il ruolo dello psicologo di comunità si intreccia con essa e con i diversi aspetti della partecipazione attiva al contesto.

4.7 Economia solidale e reti sociali: il progetto RES

Il terzo elemento significativo di trasformazione sociale consiste nella *rimodulazione del capitale sociale* della comunità, come risultato del

lavoro di rete e di elaborazione del processo di coscientizzazione. Si è osservato come il lavoro di rete sul territorio promuove forme relazionali centrate sulla cooperazione e la solidarietà, attivando dinamiche trasformative in diversi ambiti di vita.

Come ricordano Mosca e colleghi (Mosca & Villani, 2010; Mosca & Baldascino, 2012) l'azione delle organizzazioni criminali trasforma localmente i diritti in concessioni, i diritti in favori che devono essere contraccambiati, generando assoggettamento e condizionamento degli individui. Nei contesti sociali con ampia influenza del crimine organizzato è necessario indebolire i determinanti del consenso sociale utilizzati dalle organizzazioni criminali in modo da spezzare il circolo vizioso che va dall'impoverimento sociale e culturale al rafforzamento di un modello di sviluppo sostenuto dalla criminalità (Mosca & Villani, 2010).

Per venir fuori da tale condizione di oppressione, infatti, una strada da seguire è la promozione di organizzazioni operanti nell'ambito dell'economia sociale e civile, caratterizzate dal primato dei loro *obiettivi sociali* e che ispirano la loro attività a valori quali la solidarietà, la coesione e la responsabilità sociale, la gestione democratica, la partecipazione e l'autonomia locale. A tal fine, nel territorio considerato si è nel tempo consolidata una rete di economia sociale sempre più organizzata che nel 2012 è diventata protagonista di un progetto di sviluppo locale integrato (Progetto RES - Rete di Economia Sociale) finanziato da "Fondazione con il Sud" (una Fondazione bancaria che si occupa appunto di sviluppo locale). Il gruppo di ricerca-intervento del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II è attivamente coinvolto nel progetto fin dalle prime fasi di organizzazione, avendo così la possibilità di osservare e analizzare le dinamiche specifiche di evoluzione di tale azione sociale, comprendendone le strategie e le modalità di attuazione, le criticità e le possibili linee di sviluppo. I partner del progetto sono trenta (30) organizzazioni di diversa natura, tra cui associazioni, cooperative, enti pubblici, università, unite nella volontà di agire per il contrasto alla

criminalità organizzata e per lo sviluppo locale. La pluralità di storie, caratteristiche e assetti delle organizzazioni rappresenta una risorsa funzionale al dialogo e alla promozione della stessa rete, ma anche una possibile fonte di criticità e conflittualità che è necessario gestire con competenze relazionali complesse e diversificate. Il progetto qui descritto risulta finalizzato a una riorganizzazione sistematica del capitale sociale della comunità attraverso lo sviluppo di modelli relazionali locali solidaristici (fondati su valori di solidarietà sociale) e la complessiva trasformazione dei processi socio-culturali-economici del territorio; in particolare, mira ad attivare forme di lavoro e produzione cooperativa in luoghi e beni confiscati alla (liberati dalla) criminalità organizzata (così come previsto dalla legge italiana n.109/96), promuovendo strategie di *governance* condivise, rispettose dell'ambiente e della salute psico-fisica delle persone. La rete sociale così costituitasi diventa luogo di sperimentazione di nuove forme di convivialità, di elaborazione di norme comunitarie negoziate e condivise e di sviluppo di coscienza critica collettiva.

Nello specifico il programma di sviluppo integrato si snoda su tre obiettivi d'intervento²³:

- Promuovere e implementare pratiche e filiere d'economia sociale attraverso l'uso dei beni confiscati alla (liberati dalla) camorra in un'ottica di rete.
- Promuovere le libertà positive delle persone, a partire da quelle più svantaggiate, e il rispetto per le diversità culturali per costruire comunità educative e solidali, valorizzando le

²³ Così come da progetto, la cui scheda è visionabile all'url: <http://www.esperienzeconilsud.it/res/scheda-del-progetto/>

buone pratiche di inclusione sociale e i modelli innovativi di welfare.

- Rendere accessibile, trasparente e valutabile da parte dei cittadini l'azione delle pubbliche amministrazioni locali per lo sviluppo locale sostenibile e il contrasto alla criminalità organizzata.

L'obiettivo è, pertanto, valorizzare le risorse territoriali esistenti, la rete di soggetti sociali cresciuta negli ultimi anni (associazionismo, cooperazione, organizzazioni di secondo livello), la memoria storica e le tradizioni culturali, l'ambiente naturale, i beni confiscati (liberati) alle (dalle) mafie, la ricchezza interculturale, il tutto attraverso strumenti e strutture che si richiama ai principi dell'economia sociale, con attività che servano a creare occupazione e a costruire coesione sociale con infrastrutturazione immateriale oltre che materiale.

Secondo questa prospettiva, il progetto RES è in linea con l'idea di comunità sostenibile così come definita dalla Commissione mondiale sull'ambiente e lo sviluppo nel 1987, e cioè una comunità che utilizza le sue risorse per soddisfare le esigenze del presente assicurando che risorse adeguate siano disponibili anche per le generazioni future. La rete infatti si propone di bilanciare l'attenzione all'ambiente e alla sostenibilità con gli obiettivi di sviluppo economico e, allo stesso tempo, incrementare le relazioni sociali locali (Bridger & Luloff, 2001) considerate centrali per l'intero processo comunitario.

La strategia che sorregge il progetto RES si connette inoltre alle cinque caratteristiche distintive di una comunità sostenibile così come proposte da Bridger e Luloff (1999) (promozione della diversità economica locale, autosufficienza, riduzione del consumo di energia, tutela e valorizzazione della diversità biologica e ambientale, giustizia sociale), e alle sei forme di capitale di comunità descritte da Mark Roseland (2005) (naturale, fisico, economico, umano, sociale e culturale).

Il tentativo di ridurre localmente gli effetti di una cultura e un'economia dominante neoliberale esprimono così la tendenza naturale alla liberazione da strutture di potere oppressive i cui effetti in questo contesto sono estremizzati dall'azione criminale delle mafie. Il progetto descritto propone interventi mirati in settori economici e sociali rilevanti per il territorio, funzionali ad un più ampio e complessivo cambiamento di sistema. Modificando micro-dinamiche di potere si possono innescare meccanismi a catena di destrutturazione e trasformazione sociale, mobilitando in diverse misure le macro-strutture epistemologiche dominanti e ridefinirne i funzionamenti. Mosca e Musella (2013) descrivono il modo in cui l'azione sul mercato delle imprese sociali e del sistema cooperativo può alimentare l'efficacia di politiche economiche di contrasto alla criminalità organizzata, sottraendo spazio e risorse alle organizzazioni mafiose e introducendo modelli imprenditoriali innovativi e funzionali al benessere collettivo.

Alla base dello sviluppo cooperativo territoriale il progetto prevede la definizione di un *contratto di rete* per la creazione e il rafforzamento di filiere produttive locali, comprendenti soggetti provenienti non solo dal mondo del privato sociale, ma anche eventuali compartecipazioni statali e di aziende private locali. Il contratto di rete dà forma alla cooperazione tra gli enti associati, stabilisce obiettivi di sviluppo comuni, strategie di promozione e regole organizzative delle filiere aderenti, definendo così un *programma comune di rete* per la realizzazione delle finalità progettuali. Tale programma individua le modalità operative volte ad accrescere la capacità innovativa delle filiere produttive e l'effettivo inserimento nel mercato delle imprese coinvolte. Si costituirà inoltre un *fondo comune di rete* per garantire la sostenibilità e l'implementazione delle attività previste, e la realizzazione di un *incubatore di impresa sociale*, struttura di servizio per il supporto alla creazione e gestione di imprese sociali, start up innovative e buone pratiche di economia sociale. In particolare, si stanno implementando specifiche filiere settoriali nell'agroalimentare sociale, nel turismo responsabile e nella comunicazione sociale e al contempo si

promuovono strette relazioni politiche, economiche e culturali tra imprese, enti e territori extra-regionali e gli operatori locali.

L'intero progetto pone prioritaria attenzione alla salute dell'uomo e dell'ambiente e tale attenzione caratterizza ogni aspetto del suo funzionamento. Elemento centrale per lo sviluppo integrato della comunità è la promozione di un innovativo sistema di welfare che già da qualche anno si sta sviluppando in questo territorio. Nell'ambito locale è stato infatti sperimentato un sistema di integrazione socio-sanitaria che ha prodotto pratiche di de-istituzionalizzazione in ambito psichiatrico e forme di cogestione della presa in carico di soggetti svantaggiati (Baldascino & Mosca, 2012); inoltre, gran parte delle esperienze d'uso sociale dei beni confiscati sul territorio sono legate a tale dispositivo socio-riabilitativo. Nel progetto RES si intende pertanto promuovere il sistema dei PTRI (progetto terapeutico riabilitativo individuale) sostenuti attraverso i budget di salute²⁴ (budget economico individuale per la realizzazione di progetti personalizzati per la cura, la riabilitazione e l'integrazione sociale), con una ricerca comparata dei diversi sistemi di welfare per individuare e valorizzare le innovazioni apportate nei processi di benessere locale, sostenendo e tutelando le buone pratiche presenti (*ivi*, 2012). Inoltre, poiché il territorio è ad alta presenza di culture straniere si sta lavorando per un Patto per l'interculturalità finalizzato alla promozione di una migliore fruibilità dei servizi pubblici a favore degli utenti stranieri, tutelando la diversità e il dialogo interculturale. Si vogliono, infine, supportare le pubbliche amministrazioni nella definizione di modalità informatiche on-line per rendere accessibili, trasparenti e valutabili le loro azioni ai cittadini, attraverso i bilanci sociali e ambientali e la tracciabilità della spesa pubblica; ciò al fine di garantire lo sviluppo locale sostenibile e contrastare l'uso improprio di risorse pubbliche.

²⁴ Così come previsto dalla legge della Regione Campania 1/2012.

4.7.1 RES e Psicologia di comunità

Alcune azioni specifiche del progetto RES inerenti un lavoro di psicologia critica di comunità permettono significative esperienze di coscientizzazione, dando la possibilità di indagare le implicazioni psicosociali di un lavoro di rete come quello descritto. Nei processi dialogici fondanti un'acquisizione di consapevolezza, gli scambi esperienziali (a contenuto affettivo e cognitivo) viaggiano su legami e relazioni sia interni che esterni alla comunità e alla rete che la struttura. Il progetto RES prevede, tra le altre attività, lo sviluppo di una filiera del turismo responsabile per la valorizzazione delle risorse ambientali e storiche della comunità. Si tratta di percorsi di conoscenza locale finalizzati a favorire l'incontro e la socializzazione. Lo scambio relazionale con l'Altro serve alla popolazione locale a riconoscere sempre più la propria soggettività a partire dai valori etici dell'accoglienza, della solidarietà e del rispetto delle diversità culturali. Esso ha inoltre la funzione di far conoscere le storie, le differenti identità, le bellezze sociali, culturali e ambientali che affiancano la memoria di un passato di oppressione mafiosa. In questo caso, un'esperienza di impresa sociale in ambito turistico segue la direzione dell'elaborazione di una nuova coscienza per la comunità tutta attraverso la comunicazione, lo scambio e l'incontro con l'Altro.

Altra azione rilevante ai fini del cambiamento psico-sociale, e intimamente connessa con quella appena descritta, riguarda la costituzione e la promozione di una *Agenzia di comunicazione sociale* per lo sviluppo dell'“attività comunicativa” a servizio di tutta la rete. L'agenzia avrà il compito di realizzare e gestire l'intera piattaforma web del progetto, mediante l'aggiornamento dei contenuti, l'informazione e la comunicazione integrata. La piattaforma sarà utilizzata per la condivisione e la messa in rete di prodotti didattici della formazione e prodotti multimediali inerenti il progetto e l'azione sociale prodotta dallo stesso. S'implementerà infine una *banca dati della memoria e dell'impegno* (un archivio sulle storie di resistenza alla camorra e impegno civile), finalizzata alla costruzione di

prodotti e trasmissioni multimediali. Si raccoglieranno e digitalizzeranno materiali vari (documenti, foto, ecc.) e video che rappresentino la memoria delle generazioni più anziane e dei migranti su temi cruciali relativi alla comunità in chiave interculturale e intergenerazionale. La produzione e la raccolta della memoria storica della comunità porterà alla realizzazione di due musei multimediali itineranti, un *Museo delle Culture* e un *Museo della Resistenza*. L'obiettivo è quello di ricordare, conoscere e valorizzare le storie che hanno segnato le "Terre di Don Peppe Diana" in un processo di costruzione di memoria collettiva che coinvolga la popolazione locale e non solo. Il Museo delle Culture è finalizzato nello specifico a valorizzare i diversi saperi esistenti nel territorio e a promuovere il dialogo interculturale dando voce e visibilità alle tradizioni culturali presenti. Il Museo della Resistenza raccoglierà e promulgherà le storie di resistenza, lotta e liberazione dal potere opprimente della camorra. Lo sviluppo di una memoria storica è, secondo la prospettiva della psicologia della liberazione, fondante il processo di coscientizzazione (Montero & Sonn, 2009) che attraversa gli obiettivi del progetto RES coinvolgendoli tutti.

Risultato di tale processo di elaborazione è, come si è detto, lo sviluppo di identità sociali nuove e più complesse caratterizzate da reciproco rispetto e dal continuo dialogo con l'Altro e l'ambiente. La rinascita della comunità su nuovi valori e modelli sociali parte così da un processo di riconcettualizzazione dell'immaginario collettivo trasformando i riferimenti simbolici e identitari della comunità stessa. Da un punto di vista economico, un nuovo modo di considerare la produzione e il consumo favorisce il superamento della visione egocentrica e materialista che invece promuove esclusivamente interessi individuali e non collettivi.

4.7.2 Economia sociale, benessere e criticità

Quanto finora descritto va così nella direzione della costruzione di nuovo benessere sociale in quanto il cambiamento delle modalità di

produzione e di consumo si accompagna ad una riorganizzazione della collettività basata su un diverso sistema valoriale e relazionale, più funzionale alla salute della comunità (Natale, 2013; Natale, Arcidiacono & Di Martino, 2013). Tale ristrutturazione organizzativa necessita della promozione di acquisizione di consapevolezza da parte dei soggetti coinvolti attraverso un continuo processo riflessivo che espliciti i modelli impliciti che potenzialmente gli stessi agiscono nei contesti. Questo risulta un elemento critico da analizzare, in quanto può rappresentare sia il punto di partenza per una reale trasformazione del sistema sia una modalità di conservazione dello stesso tramite il ripetersi di dinamiche di potere agenti in profondità e in modo invisibile.

L'episteme dominante (Foucault, 1969/1971) nella cultura occidentale e nei suoi derivati locali determina infatti una ipervalutazione della dimensione economico-finanziaria e, come ci ricordano Latouche (2011; 2012) e Morin (2011/2012), la centralità dell'economia pervade l'immaginario collettivo determinando le azioni sociali e compromettendo ogni possibile cambiamento. Solo il vero riconoscimento dell'uomo come attore protagonista della vita permette la demolizione della credenza della centralità dell'economia nei discorsi umani. Pertanto una nuova forma di produzione solidale consente la costruzione di benessere solo quando si affianca alla comprensione del potere del mito della società dei consumi, modificandone gli effetti acquisendo una nuova coscienza del mondo.

La Psicologia critica di comunità è consapevole dell'inutilità delle proposte di trasformazione in campo esclusivamente politico ed economico, se non sono accompagnate costantemente dallo sviluppo di capacità riflessive e dalla comprensione dei limiti conoscitivi e di potere dell'uomo, nonché delle strutture dominanti che lo formano. In particolare seguendo il pensiero di Kagan, Burton, Duckett, Lawthom e Siddiquee (2011), gli elementi fondanti un approccio critico di comunità sono infatti: 1) Il processo di coscientizzazione. 2) L'assunzione di consapevolezza critica che porta alla problematizzazione e de-ideologizzazione della cultura dominate.

3) Lo sviluppo di partecipazione attiva, cooperazione e solidarietà civica. 4) L'attenzione privilegiata ai gruppi sociali oppressi. 5) L'apertura a diversi approcci metodologici, purché utili allo scopo perseguito.

Come già ricordato in precedenza, l'inserimento di iniziative sociali nei processi economici già esistenti rischia l'assorbimento delle finalità pro-sociali all'interno di interessi ontologici e conservativi, volti cioè alla conservazione dello stesso sistema economico. Anche azioni come quelle descritte vanno sviluppate con cautela per non aderire in maniera inconsapevole alle strutture epistemologiche che dominano il nostro immaginario e il nostro funzionamento sociale. La complessità e l'intensità emotiva proprie di un sistema di rete possono risultare eccessive per la capacità di contenimento e di pensiero della rete stessa, costretta in tal modo a mettere in campo agiti emozionali e automatismi processuali originati da modelli dominanti di potere, confermando inconsapevolmente quelle stesse strutture che si intendono contestare e rivoluzionare.

Le diverse esperienze di economia sociale, anche quelle prese in esame in questo studio, hanno molteplici modi di relazionarsi al mercato globalizzato e ai processi economici del neoliberismo industriale e finanziario. Come in ogni relazione vi sono influenze reciproche e circolari coinvolgenti i diversi elementi presenti nel sistema, e la misura e la direzione dello spostamento paradigmatico dell'intera struttura socio-culturale dipende dall'insieme dei fattori in esso contenuti. È possibile osservare in manifestarsi di due forze opposte: una forza centripeta che spinge verso un centro valoriale, un nucleo etico di idee alternative a quelle dominanti, e una forza centrifuga che tende ad allontanare il processo dal nucleo per l'esigenza di aderire ad un mercato, di rimanere all'interno di un sistema di appartenenza stabile.

La riflessività, il dialogo e diverse forme di contenimento emotivo possono promuovere lo sviluppo di una coscienza complessa e una più adeguata trasformazione sociale, allontanando gradualmente la comunità dai

modelli pre-esistenti di gestione del potere. A tal fine, fattore rilevante è la mancata adesione alla dimensione temporale propria dell'economia occidentale, rendendo possibile quel processo di sospensione del giudizio e degli agiti emozionali che genera nuova conoscenza e divergenza di pensiero. La velocità dei meccanismi economici neoliberali, l'azione frenetica che scandisce i tempi e le priorità sociali, la definizione netta delle finalità principali e delle meccaniche finanziarie, tutto ciò rientra in una dimensione temporale specifica che non considera gli aspetti umani e valori altri rispetto a quelli delineati e prestabiliti dal sistema economico globalizzato. L'episteme dominante si esprime con forza nella definizione temporale dei sistemi di vita, determinando i significati e i valori che gli uomini danno al tempo che scorre, al modo di impiegarlo, alla produttività e alla generatività legate ad esso. Una rottura di tale funzionamento di gestione temporale è così fondamentale per ricercare nuove forme culturali e sviluppare strategie di trasformazione efficaci. Quanto detto finora si connette inoltre ad una ridefinizione dello stesso concetto di lavoro e alle modalità di svolgimento del suo processo.

4.8 Lavoro e Potere. Una nuova visione

La rete sociale che in provincia di Caserta si va localmente organizzando e costituendo si configura come possibile alternativa di funzionamento relazionale, integrando profondamente aspetti economici, sociali e politici, oltre che psichici. Dando centralità alla dimensione lavorativa nei processi di cambiamento, questo tipo di network si pone come ulteriore strumento di azione e trasformazione sociale e culturale rimodulando i rapporti tra umano ed economico, tra soggetto e oggetto implicati nelle attività produttive (o, meglio, generative), sia su un piano materiale che simbolico. In questa prospettiva, il processo lavorativo prova infatti a definirsi al di là di una rappresentazione ormai dominante dello stesso lavoro come produzione di un qualche tipo di merce (materiale o servizio) spendibile in un sistema di mercato economico-finanziario

strutturato su logiche liberal-capitalistiche e di crescita infinita. L'attenzione è, infatti, sul lavoro generatore di relazioni sociali soddisfacenti e funzionali alla crescita non del mercato ma dell'uomo nel suo incontro con l'ambiente che lo circonda. L'oggetto di produzione del lavoro è quindi il bene relazionale (Becchetti, Bruni & Zamagni, 2010, Nussbaum, 2011; Zamagni, 2006) e non quello materiale, e la produzione è finalizzata alla generatività sociale (Scabini, 2011).

Il passaggio da competizione a cooperazione nei processi produttivi persegue quel cambio di paradigma sociale, prima che economico, proprio dei movimenti della decrescita (Latouche, 2011, 2012) e di altre prospettive di economia sociale, modificando profondamente il rapporto lavoratore/lavoro/contesto. In quest'ottica, l'attività lavorativa si lega alla partecipazione, provocando socialità e vita di comunità. Partecipare in modo cooperativo ad un'attività lavorativa generativa di legami è così la chiave del cambiamento sociale e della coscientizzazione collettiva. La rete locale in costruzione diviene modello sperimentale di destrutturazione delle asimmetrie di potere subito globalmente, organizzando la struttura sociale come spazio di negoziazione di nuove regole, norme e valori. La stessa rete relazionale promuove così l'acquisizione di consapevolezza delle forze presenti nel contesto, rendendo sempre più esplicite le dinamiche agite implicitamente, dando visibilità all'invisibilità propria dei sistemi di dominio.

Lo psicologo di comunità in tale scenario ha il ruolo di promotore di dialogo interindividuale e gruppale finalizzato allo sviluppo di reti relazionali funzionali al benessere collettivo, in un'azione enzimatica di elaborazione di conoscenza. Le pratiche discorsive presenti nella rete possono essere ricontestualizzate, alimentando così il processo di risignificazione degli oggetti psichici propri dell'organizzazione sociale, modificandone i valori e le funzioni.

Un diverso modo di concepire il lavoro, attraverso una rimodulazione dei fini e delle modalità di svolgimento dello stesso, va, come accennato, nella direzione di una destrutturazione dei rapporti di potere che causano ingiustizia sociale e oppressione. Il passaggio da una dimensione di competizione a una di cooperazione nei processi lavorativi libera l'economia e la società dal dominio delle rigide leggi di mercato neoliberale generando, attraverso la creazione di nuovi legami sociali, maggiore coesione e giustizia sociale. Si ripropone nuovamente il salto paradigmatico da Autorità di Potere a Potere d'Autore, trasformando il *lavoro* da strumento di controllo e dominio delle masse a mezzo di creazione e ricreazione di soddisfazione di vita, ben-vivere e salute di comunità.

La promozione del lavoro cooperativo a fini sociali e relazionali apre infatti a nuovi scenari di occupazione e inserimento sociale e politico, modificando anche in questo aspetto la dinamica di controllo e affermazione di potere autoritario. Nelle moderne società industriali la disoccupazione risulta essere un potente meccanismo attraverso il quale la disuguaglianza è costruita e mantenuta a livello socioeconomico. Come ricorda Fryer (2008) la disoccupazione di massa diviene strumento di controllo sociale poiché garantisce che ci siano persone disoccupate che competono per i lavori delle persone occupate, agevolando così i datori di lavoro nel ridurre i salari e le condizioni di lavoro. La dipendenza da un sistema lavorativo per la tutela di un utopico stile di vita definito dalla cultura occidentale, spinge le masse alla competizione e alla conflittualità per la conquista delle risorse e degli spazi ambiti. Il soddisfacimento illusorio dei bisogni indotti dalla visione consumistica dominante definisce il sistema lavorativo generale, l'agire dei lavoratori, le regole (o assenza di regole) proprio del mercato del lavoro, creando meccanismi di dipendenza psichica prima che materiale, funzionale alla conservazione degli stessi assetti di potere. La compromissione delle autonomie a cui si è già fatto riferimento, viene qui agita anche in ambito lavorativo, e ciò è visibile nel processo di globalizzazione che coinvolge anche il mercato del lavoro, provocando massicci flussi migratori di persone

che viaggiano in cerca di opportunità di accesso al mondo del lavoro (così come prescritto dai modelli dominanti di lavoro). L'omologazione e la globalizzazione degli stili di vita, dei bisogni indotti dagli stessi, dei desideri e delle credenze sulla centralità dell'economia, esprimono modalità lavorative che più che generare salute e felicità nelle persone creano forme di dipendenza sempre più funzionali al dominio di pochi sul mondo, alimentando patologie e sofferenze psichiche individuali e sociali.

4.8.1 Il lavoro nel mondo globalizzato tra ossessione e decrescita

La prospettiva della decrescita (Latouche, 2011, 2012) offre specifici spunti di riflessione sul possibile cambiamento sociale che coinvolge la dimensione lavorativa. La società occidentale omologante sembra essere ormai dipendente non solo da consumo, ma anche da lavoro. La riconcettualizzazione del lavoro è così connessa al ritorno di una visione del mondo ormai dimenticata a causa dei processi di globalizzazione e colonizzazione culturale. In passato molte società umane consacravano infatti molto tempo alla pratica contemplativa, considerata di maggior valore rispetto alla vita oggi definita attiva, produttiva e di effettivo valore sociale. Gli stessi concetti di attività e passività, così come quello di produttività, sono cambiati molto nel corso della storia, assumendo nel nostro tempo un significato rientrante pienamente nell'episteme dominante. Fromm (1977) ci ricorda come in passato l'alienazione del lavoro non aveva ancora raggiunto i livelli dell'epoca industriale, lasciando libera l'essenza del lavoro creativo di esprimersi nella meditazione e nella filosofia. Per Aristotele (1999)²⁵ la forma suprema di *praxis*, vale a dire di attività, era appunto rappresentata dalla vita contemplativa, attraverso la quale si attuava la ricerca della verità, di grande valore per l'uomo. Anche per Tommaso d'Aquino (1996)²⁶ la

²⁵ La prima edizione di tale opera risale al IV secolo a.C.

²⁶ Si fa qui riferimento a *La Summa Theologiae*, considerata la più famosa delle opere di Tommaso d'Aquino. Fu scritta negli anni 1265-1274.

meditazione e la conoscenza spirituale esprimevano la forma suprema dell'attività umana, finalizzata all'atarassia interiore e al vivere bene.

La società industriale ha stravolto tali concezioni, rendendo secondario il ruolo dello studio e della ricerca spirituale, segregandolo in dottrine religiose e nel campo della fede, allontanandolo sempre più dalla scienza se non in funzione della produzione di capitale e del controllo dei popoli attraverso il consumismo diffuso (Bernays, 1928/2008). L'incontro tra impegno e tempo che diviene lavoro si riduce ormai alla mera produzione di merci e servizi spendibili sul mercato globalizzato, coinvolgendo sempre meno la possibilità di sviluppare riflessione e pensiero divergente sulla vita dell'uomo, in un mondo sociale che considera la filosofia e le scienze umane come qualcosa di secondario, irrilevante se non addirittura uno spreco di energie. Nell'ottica della decrescita, il lavoro finalizzato non al massimo profitto e alla massima produttività ma alla creazione e ricreazione di legami solidali (generando e rigenerando gli affetti e i pensieri) si concilia invece con una vita di meditazione, di riflessione, che permette di ritirarsi per pensare, per sognare, per poi rincontrarsi con il mondo. Secondo tale prospettiva ridurre il tempo di lavoro (nell'accezione propria della cultura occidentale) è fondamentale per riappropriarsi del tempo stesso e promuovere generatività sociale e benessere collettivo, ritornando ad un concetto di lavoro ormai da troppo tempo abbandonato.

Per i teorici della decrescita la scarsità di risorse, che fonda la dinamica economica del capitalismo neo-liberale, non è certo un dato di natura, che è feconda, ma una costruzione sociale, necessaria a salvaguardare il funzionamento dello stesso sistema di potere attraverso dinamiche indotte di dipendenza. Ciò coinvolge anche l'ambito lavorativo, essendo il processo produttivo luogo di dominio dell'immaginario colonizzato ed espressione processuale del potere autoritario della cultura occidentale. Latouche, nei suoi scritti, propone di ridurre l'impronta ecologica dell'uomo (il consumo delle risorse ambientali, i rifiuti, i trasporti,

gli sprechi alimentari, la pubblicità) e, anche, ridurre gli orari di lavoro. Lo studioso francese è contrario allo slogan: «lavorare di più per guadagnare di più». Il motto dei sostenitori della decrescita potrebbe essere: «lavorare meno per lavorare tutti», o ancora oltre: «lavorare meno per vivere meglio», vale a dire considerare nuovi determinanti della qualità della vita e non lasciarsi dominare dall'ossessione lavorativa. Lo stesso autore è consapevole delle difficoltà di fuoriuscire da un sistema ormai plasmato sulla dipendenza economica e psicologica dal lavoro come strumento di appartenenza alla società capitalistica, di cui gli stessi lavoratori sono i promotori e gli inconsapevoli sostenitori.

Diversi studi (Killinger, 1991; Lavanco, 2006; Robinson, 1998) analizzano la diffusione del fenomeno dei *workalcoholics* (o *work addicts*, *drogati di lavoro*) e del modo in cui la dipendenza da lavoro si lega a patologie psichiche e sociali, reiterando inoltre gli stessi meccanismi che causano dinamiche di oppressione e ingiustizia sociale. La massiccia presenza dell'ossessione lavorativa riflette l'ossessione consumistica moderna, in una società in cui anche il lavoro è funzionale al consumo di merci e diviene esso stesso una merce da consumare con avidità. Latouche scrive che: “una forte riduzione del tempo di lavoro imposto è una delle condizioni necessarie per uscire dalla società lavorista della crescita, ma anche per assicurare a tutti un lavoro soddisfacente” (2012, p.65). Su questa scia di pensiero, diverse esperienze di contrasto al dominio lavorativo sulla vita personale e sociale si stanno manifestando, attraverso tentativi individuali e/o organizzati di riconversione del processo lavorativo verso finalità diverse ed estranee alle strutture di potere del mercato economico globalizzato. Le pratiche di *downshifting* si realizzano attraverso la volontaria riduzione di salario e tempo impegnato nel lavoro, tempo da riutilizzare per altre attività personali, legate alla riflessione e alla cura di interessi che fuoriescono dagli schemi prestabiliti dalla società industriale (Baker, 2001; Hodgkinson, 2006).

Quanto detto finora sul rapporto tra lavoro e tempo è, nella prospettiva di questa indagine, centrale nella riorganizzazione delle reti sociali locali per lo sviluppo di un diverso modello relazionale che liberi la comunità da dinamiche di oppressione, rimodulando gli assetti di potere subiti globalmente e trasformando la stessa funzione del potere locale. Il progetto RES, così come descritto, considera questi aspetti con attenzione, conservando però in sé anche i possibili rischi di riconferma dello stesso modello contestato. L'esigenza di promuovere la rete di economia sociale attuata in un approccio cooperativo e l'aderenza necessaria al mercato nazionale e internazionale (per sua natura caratterizzato da competitività) rischiano di compromettere l'efficacia trasformativa dell'azione di rete, incastrando l'intero processo in un paradosso epistemologico di difficile comprensione e risoluzione.

Nonostante la rete si riproponga di riorganizzare le regole e i tempi di lavoro, è inevitabile la sua relazione con un universo fisico e immaginario in cui domina il concetto consumistico di lavoro, definito dai suoi tempi funzionali agli obiettivi industriali e corporativi. La gestione di tale relazione implica la capacità di tollerare le differenze epistemologiche tra due sistemi apparentemente antitetici, modulando gli scambi e i legami tra di loro in modalità efficaci di reale trasformazione e liberazione dall'oppressione. Tale capacità si connette ad una visione delle *competenze* lavorative sostanzialmente diversa da quella dominante, e che necessita di trovare una sua identità e riconoscibilità sociale. Un'ulteriore sfida per il nuovo modello cooperativo di sviluppo locale è, infatti, far emergere le sue specifiche competenze senza confonderle con il concetto di competenza della cultura neo-liberista. È necessario integrare la capacità lavorativa della rete con nuovi obiettivi e modalità di svolgimento del processo produttivo e generativo, in forme originali e innovative che superino il dualismo antagonista proprio dei conflitti di potere.

Anche in questo caso lo sviluppo dei processi identitari ha un ruolo potenziale di ridefinizione delle finalità del potere utilizzato,

determinandolo nella sua funzione conservativa o trasformativa, a partire dal sistema principale di identificazione a cui si fa riferimento. La salienza dell'identità sociale della comunità alimenta le modalità cooperative di relazione e di lavoro, definendone i fini in modo più o meno consapevole. L'emergere di una psiche e di una coscienza collettiva modifica gli obiettivi dei processi agiti nella rete e nella comunità, integrando sempre più pensiero e azione, attraverso la riflessività e la coscientizzazione, e può permettere una sana interazione tra interno ed esterno della rete, garantendo comunque uno spostamento dei modelli relazionali utilizzati verso una dimensione cooperativa. L'Autorità di Potere può così gradualmente trasformarsi in Potere di Autore, passando da una condizione di conflitto e competizione finalizzata alla conservazione ontologica del singolo individuo alla generazione di una nuova e più complessa identità di rete (e di comunità) in cui proprio i legami cooperativi e solidali fungono da struttura ontologica principale. Se si attiva una predisposizione interna a tale capacità relazionale, è possibile un'estensione della stessa ai diversi livelli ecologici grazie alla permeabilità delle membrane che separano le molteplici dimensioni identitarie dell'uomo. In tal modo, dal singolo individuo in relazione con l'Altro può migrare un modello di potere generativo che raggiunge diversi universi psico-sociali, riorganizzando il complesso del funzionamento sociale in modalità maggiormente funzionali al ben-vivere dell'uomo nel suo ambiente.

4.9 Nuova Identità e nuovo Potere in evoluzione

La comunità locale considerata in questo studio sta vivendo una complessa evoluzione psichica, piena di momenti critici come di opportunità di sana espressione di sé. La nuova identità sociale che si sta sviluppando necessita di un graduale processo di maturazione attraverso il riconoscimento della propria storia e l'integrazione di elementi conflittuali presenti in essa, l'acquisizione cioè della capacità di tollerare le ambivalenze e le contraddizioni insite nella comunità stessa. In un'ottica

psicodinamica, lo sviluppo sano del nuovo soggetto psichico che si va formando si lega alla sua stessa esigenza di esperire e comprendere i suoi bisogni e i suoi desideri, gestire i sensi di colpa implicati, integrando le diverse rappresentazioni di sé nel modo più funzionale all'espressione dei valori comunitari fondamentali in un sano equilibrio con l'ambiente che la circonda.

Continuando in questa prospettiva, la rete sociale formatasi sul territorio svolge una funzione di contenimento delle angosce legate alla storia della comunità, ed è campo di elaborazione degli stessi elementi ansiogeni e distruttivi insiti in questo come in ogni altro sistema vitale in relazione con il mondo. Lo sviluppo della rete si connette così anche alla possibilità di tollerare il senso di colpa legato alla distruzione di altri elementi identitari propri della comunità, quali quelli riferibili alla cultura mafiosa che ha dominato parte della sua storia e a quella neo-liberale del mondo globalizzato che ancora domina la società occidentale in cui la comunità locale è immersa. Il riconoscimento di questi elementi e la loro rielaborazione in nuove forme psichiche implica aggressività (sia in una modalità sadica che masochistica) e la perdita di componenti ontologiche rilevanti, generando dolore psichico e conflitti affettivi. Le forme di difesa da tali angosce messe in campo possono essere molteplici come in ogni soggetto psichico, e lo sviluppo di una coscienza complessa di sé e del mondo può promuovere modalità più mature di difesa della rete come della comunità tutta, superando la rigidità dell'utilizzo primario di meccanismi di scissione e proiezione e integrando elementi contraddittori e ambivalenti compresenti nel sistema.

Come si è visto, le forze espresse dalla rete rappresentano una spinta verso l'acquisizione di una nuova identità sociale, una dinamica di rigenerazione del sé collettivo che nella sua continuità storica assume ora un'originalità di forma e proporzione. Una linea di sviluppo osservabile nelle varie azioni messe in campo dalla rete è definibile nel suo procedere verso una maggiore autonomia (nei suoi aspetti psichici ed economici) in

contrapposizione alla dipendenza indotta dal sistema di oppressione della cultura dominante. La graduale acquisizione di autonomia nel soddisfacimento dei propri bisogni segue la crescita psichica del nuovo soggetto comunitario in formazione, che lentamente va determinandosi nel mondo sociale.

Riprendendo la teoria dei codici affettivi di Fornari (1981), si può affermare che l'integrazione dei diversi codici familiari propri di un soggetto psichico, in questo caso un'organizzazione sociale con struttura di rete, rende possibile l'acquisizione di una competenza affettiva del sistema che è così in grado di sviluppare sane relazioni interne ed esterne, secondo il principio di democrazia affettiva (Fornari, Frontori & Riva Crugnola, 1985). L'azione clinica della psicologia di comunità può qui contribuire a tale processo di integrazione, attraverso un adeguato sostegno all'elaborazione delle dinamiche inconsce e il supporto alla costruzione di spazi simbolici di riflessione e negoziazione di significati.

Lo sviluppo di un processo di coscientizzazione della rete è possibile nella misura in cui leghi l'attivazione di un dialogo intersoggettivo (su un piano paritario di codice fraterno) alla capacità di gestione psicodinamica (epistemologica ed esperienziale) delle relazioni inconsce della stessa rete (e poi della comunità) con gli elementi genitoriali, materni e paterni, riferibili in parte allo Stato nazionale, alla sua presenza e la sua assenza nella storia della comunità, alle sue cure e alle sue punizioni, in parte, negli stessi termini, alla criminalità organizzata, essendo entrambi manifestazioni del potere agente nel contesto locale. L'esplorazione di queste dinamiche, l'integrazione delle ambivalenze e l'elaborazione dei conflitti ad esse collegate, attualizzano un movimento di coscienza che produce conoscenza su di sé ed è a sua volta prodotto di conoscenza.

Lo sfondo epistemologico in cui vive la comunità subisce continue alterazioni, alcune invisibili, imprevedibili e non intenzionali da parte di nessun individuo o gruppo o, in generale, soggetto psichico; altre possono

invece essere volute e promosse dal dialogo e dalla creatività intenzionale di singoli o organizzazioni, semplici cittadini o professionisti, seguendo appunto un processo di coscientizzazione. La creazione di spazi di riflessione sulle esperienze sociali e psichiche all'interno della rete, l'elaborazione e poi la sedimentazione di elementi fondanti la memoria storica della stessa, l'ampliamento della capacità di analisi critica sulle relazioni che la strutturano, tutto ciò promuove lo sviluppo armonico della nuova identità sociale che, dalla rete di organizzazioni già formata, può ampliarsi ad un livello comunitario e comprendere sempre più cittadini e gruppi sociali.

L'ontologia della rete può così appoggiarsi su modelli relazionali solidaristici, ed esportarli e diffonderli in altri contesti. L'esigenza identitaria viene allora soddisfatta, conservando la capacità di generazione di legami, in un equilibrio di poteri (ontogenetico e filogenetico) più funzionale alla salute della comunità.

Le strategie di intervento locale possono muoversi lungo queste dimensioni, coinvolgendo le diverse professionalità legate al contesto. La psicologia critica di comunità, oltre all'utilizzo di strumenti che promuovono l'individuazione dei bisogni, il riconoscimento delle risorse disponibili, l'analisi sistematica dei fattori patologici e delle strategie messe in atto per affrontarli, può inoltre intervenire attivamente sul piano della *governance* locale, sostenendo la capacità decisionale e di pensiero della stessa comunità. L'attenzione alla partecipazione, all'*empowerment*, al capitale sociale, può affiancarsi ad un'attiva presenza degli psicologi nella vita di comunità, catalizzando i processi di elaborazione di pensiero su Sé e l'Altro come categorie relazionali del contesto, dialogando con gli *stakeholders* del territorio, mediando tra i livelli istituzionali e accogliendo e restituendo le componenti emotive che riescono ad elaborare. Il lavoro psicologico con i leader di comunità e con gli esponenti delle rete, formali e non, che emergono nei processi di governo locale, contribuisce alla presa di coscienza collettiva dei bisogni e dei desideri propri del contesto,

stimolando la promozione di poteri più adeguati alla salute ambientale. Lo studio dei processi inconsci attivi nella comunità e la restituzione ad essa attraverso i suoi rappresentanti dei discorsi generati dall'azione riflessiva della psicologia possono attivare una trasformazione graduale della dimensione epistemologica in cui il contesto è immerso, modificando il campo della conoscenza e, di conseguenza, le componenti identitarie e le espressioni di potere ad esso legate.

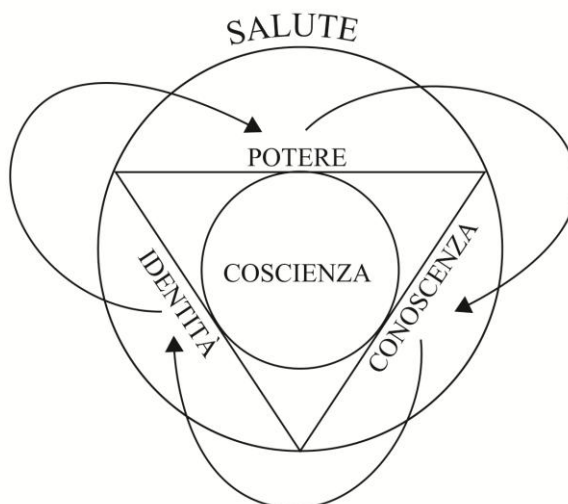
L'esperienza delle Terre di Don Pepe Diana racconta così una storia di liberazione dall'oppressione di poteri psichici storicamente determinati, ma dai quali è possibile emanciparsi attraverso un articolato lavoro di coscientizzazione. Le criticità, i limiti, le incognite, i rischi legati al processo di trasformazione locale mostrano come i fenomeni sociali sono spesso complessi e intrecciati con dinamiche non sempre riconoscibili. Il compito della psicologia di comunità è, in tal caso, promuovere una maggiore e più approfondita comprensione di questi intrecci, sviluppando la coscienza critica della comunità e la sua stessa ontologia in una forma sana ed equilibrata.

CONCLUSIONI

Il mondo globalizzato sta affrontando un momento storico critico, in cui, accanto ai rischi di distruzione e annullamento di sé, la sua coscienza collettiva può iniziare ad emergere in una forma più matura e adatta alla vita moderna. L'esponenziale aumento demografico, la sempre maggiore complessità dei sistemi biologici, il flusso sempre più articolato di comunicazione e connessioni intersoggettive e la velocizzazione di tutti questi processi, pongono sempre più in evidenza il ruolo essenziale di un maturo governo dell'animo umano globalizzato da parte di una coscienza collettiva, consapevole di sé, dei propri desideri, della propria morale e dei limiti del suo potere. Il mondo sta crescendo, la sua psiche sta crescendo, e la ragione che può guidarla necessita di consapevolezza e riflessività su cui è essenziale interrogarsi. Ci troviamo a vivere in una fase *adolescenziale* dell'umanità, in una nuova *ricerca di identità*, in cui tendenze narcisistiche esprimono il vissuto di onnipotenza e di assenza di limiti di una coscienza immatura, accompagnato dall'illusione di poter controllare e dominare ogni cosa, la natura, le persone, lo spazio e il tempo. Il superamento di una condizione narcisistica della *psiche globalizzata* può avvenire grazie ad un graduale e flessibile processo di *coscientizzazione*, di assunzione di consapevolezza di sé e del mondo in cui l'uomo vive, attraverso quindi la maturazione e la formazione di una nuova coscienza e di una nuova identità globale.

A partire da tali considerazioni, il modello teorico presentato in questo lavoro si delinea come una struttura tridimensionale costituita da Identità, Conoscenza e Potere. L'insieme delle relazioni tra queste dimensioni è inteso come il prodotto di una funzione di coscienza di un soggetto (sia esso individuo o comunità o intera umanità), e che genera salute o malessere psicosociale.

Figura 1



Il modello prevede la possibilità di agire su una di queste dimensioni provocando trasformazioni anche nelle altre, in un processo continuo e circolare. In particolare si ipotizza la possibilità di agire un cambiamento psicosociale complesso a partire da interventi nel campo della conoscenza, agendo cioè trasformazioni epistemologiche attraverso la coscientizzazione, rimodulando così gli elementi identitari e i poteri del soggetto.

Come ci ricorda Sigmund Freud, tra le forze naturali dell'uomo ritroviamo la tendenza all'*autoconservazione* (quelle che il padre della psicoanalisi chiama pulsioni dell'io) e la tendenza alla *creazione di legami e relazioni con l'oggetto* (le pulsioni oggettuali). Il fondamentale bisogno ontologico umano si lega così ai processi relazionali e all'elemento del potere e per comprendere il modo in cui ciò avviene è necessario considerare la multidimensionalità dell'Identità, il suo essere presente in molteplici livelli ecologici e il suo evolversi nel tempo, aprendo ad una visione complessa dei sistemi identitari.

Nel modello teorico presentato, vengono inoltre individuate alcune componenti del Potere, a partire dalle *finalità* e dagli scopi a cui tali forze

sembrano indirizzate. Una prima distinzione che è possibile fare è, infatti, tra:

- Potere ontogenetico
- Potere filogenetico

L'obiettivo del *potere ontogenetico*, come si è detto, è fondare, preservare e difendere l'esistenza del soggetto nella sua forma distinta e separata dagli altri oggetti. Questo potere esprime il bisogno di conservazione del sé attraverso la reiterazione continua dei modelli ontologici del soggetto stesso.

L'obiettivo del *potere filogenetico* è invece l'attuazione della sua funzione creativa e generativa, trasformativa e produttrice di legami, relazioni, socialità e nuovi oggetti psichici; esprime l'esigenza del soggetto di travalicare la propria esistenza generandone altra diversa da sé, in un processo trans-generazionale e storico.

Osservando invece il *modo* in cui il potere agisce, il suo aspetto strumentale e metodologico, un'ulteriore distinzione che è possibile fare è tra:

- Potere competitivo
- Potere cooperativo

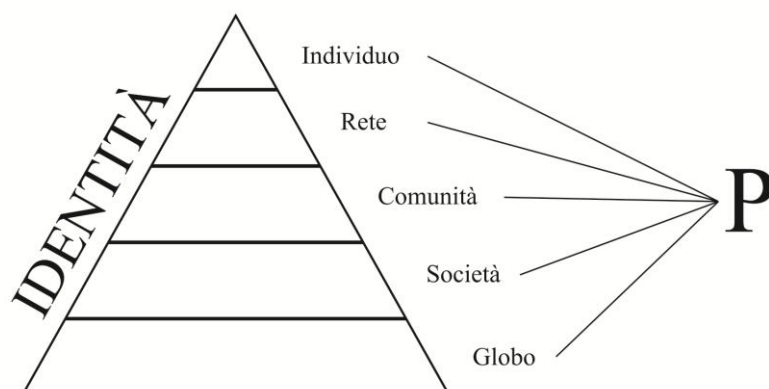
In quest'ottica, la *competizione* definisce la possibilità di emergere in una relazione figura/sfondo sull'Altro, demarcando la distinzione tra sé e l'altro in un assetto gerarchico, fondato sulla sottomissione di ciò che è diverso da sé.

La *cooperazione* è invece lo strumento di creazione e ricreazione di legami e relazioni, agisce su un piano paritario e collaborativo, presuppone un obiettivo condiviso e un'identità comune e sovraordinata.

Tutte queste componenti esprimono solo alcuni degli aspetti funzionali del potere e si intrecciano sempre in modo complesso, determinando molteplici effetti, alcuni sovrapponibili e/o contigui, anche se apparentemente discordanti tra loro. Il fondamentale bisogno ontologico dell'uomo esige di essere soddisfatto, e, come si è visto, il potere è, in questo modello, funzionale anche a tale soddisfazione. Il modo in cui è possibile rispondere a questo bisogno primario è definibile a partire dal livello ecologico da cui maggiormente si attinge per tale risposta. L'uomo deve riuscire a sentirsi un essere separato e indipendente dal resto del sistema, riconoscersi ed essere riconosciuto dagli altri nella sua soggettività scissa dal mondo, e per far questo si appoggia a diversi elementi che hanno diverse origini.

Se consideriamo i livelli ecologici trattati in questo studio (*individuo, rete, comunità, società, globo terrestre*), vediamo come è possibile per un soggetto attingere le necessarie componenti identitarie da ciascuno di questi, in molteplici intrecci e combinazioni. Ogni livello è implicato nel soddisfacimento del bisogno ontologico, e il risultato di tali intrecci definisce anche i processi di potere ed è da loro definito a sua volta.

Figura 2



Il bisogno relazionale può invece agire trasversalmente tra i livelli ecologici, non solo legando soggetto e oggetto, ma travalicando il piano in cui si origina e creando connessioni tra i livelli. Accanto all'esigenza di concepirsi separato dagli altri, l'uomo infatti necessita anche di sentirsi appartenente ad un sistema più complesso, sia esso la sua famiglia, la sua comunità o l'intera umanità. Questo bisogno, se agisce su un unico livello ecologico crea legami e relazioni tra individui, soggetti, entità; se lega trasversalmente i livelli ha, invece, implicazioni anche nel soddisfacimento del bisogno ontologico, creando il riferimento ad un'identità sovra-ordinata, a un sistema identitario più complesso che risponde al soggetto e alla sua esigenza di distinzione e riconoscimento. In quest'ottica la generazione di legami può rientrare anche in una strategia di promozione dell'ontologia del soggetto, rimodulando le dinamiche di potere e i suoi effetti psicosociali. In tale prospettiva, l'armonico sviluppo delle diverse componenti del potere qui considerate accompagna la promozione della salute psichica individuale e collettiva. Al contrario, l'esclusività e la rigidità di alcune espressioni di potere dominanti su altre provoca possibili condizioni di malessere e patologia ai molteplici livelli ecologici.

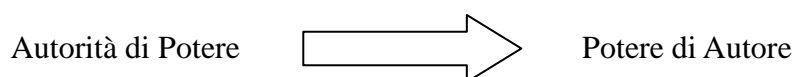
L'osservazione delle attuali condizioni psicosociali globali e locali pone così in evidenza un disequilibrio tra varie forze (poteri) che influenzano la vita e la salute dell'uomo e della natura. La posizione narcisistica dell'umanità privilegia il *dominio sull'Altro* come modello relazionale e di potere sottostante la sua possibilità ontologica. La *competizione* emerge così come modalità sociale dominante nei molteplici ambiti di vita dell'uomo, soffocando altre opportunità ontologiche e compromettendo la sopravvivenza del genere umano nel suo ambiente naturale.

Ogni momento storico di crisi e di evoluzione evidente è caratterizzato dalla compresenza di forze di distruzione e di trasformazione culturale, in un processo di disorganizzazione/riorganizzazione dei sistemi vitali. La morte e la rinascita di elementi biologici sono i fenomeni che

permettono la sopravvivenza della specie umana sul pianeta, così come di ogni sistema organico vivo, e comprendono non solo gli aspetti fisici dell'umanità, ma anche gli ambiti culturali, sociali e psicologici in cui l'uomo si sviluppa e che costituiscono le civiltà. La comprensione della complessità di queste forze e delle dinamiche specifiche che le caratterizzano è utile alla definizione di possibili strategie di intervento per la promozione della salute individuale e collettiva.

L'umanità è, come già detto, alla ricerca di una sua rinnovata identità, ricerca che attraverso l'ecologia in cui vive. Ogni soggetto, persona, individuo, gruppo, comunità, società, cultura, sistema, ricerca così la conservazione di sé, un *riconoscimento identitario* che si evolve nel tempo, e allo stesso tempo tende al suo disfacimento, al legame con l'altro, attraverso una parziale distruzione di sé. La *funzione ontogenetica* ha quindi le sue evoluzioni, i suoi sviluppi, in una discontinua maturazione di coscienza e cura di sé, intrecciandosi in modo a volte conflittuale, a volte armonico, con la *funzione filogenetica* che permette la rigenerazione e la continuità storica dell'umanità, attraverso la discontinuità delle sue parti, siano essi individui, o gruppi, o intere civiltà.

La strategia generale di intervento proposta in questo lavoro si esplicita nel passaggio da *Autorità di Potere* a *Potere di Autore*.



Lungo tale continuum semiotico si declinano diverse possibilità di manifestazione del potere, e un movimento epistemologico lungo questa generale direttrice può determinare profondamente i processi di cambiamento delle comunità locali e globali e definire nuove linee di sviluppo per il benessere collettivo. Si auspica quindi la trasformazione di un *potere autoreferenziale* che fonda l'essere sulla sottomissione multidimensionale dell'Altro in un *potere generativo* di relazioni soddisfacenti e promotrici di salute psicosociale. Il cambiamento di funzione, da un *dominio* (caratterizzato da controllo, sottomissione e

prevaricazione) dell'*oggetto* a un *governo* (caratterizzato da un equilibrio tra bisogni, desideri, etica e realtà) del *soggetto*, libera l'uomo dalle costrizioni di una coscienza immatura, dando maggiore risalto alla capacità creativa dell'uomo e non all'autoreferenzialità del dominio sull'Altro. La comprensione e l'accettazione del limite umano nelle sue diverse accezioni ha un ruolo significativo in un processo evolutivo così concepito.

Affinché un cambiamento paradigmatico come quello proposto possa svilupparsi è necessario agire sul piano della Conoscenza, attivando una trasformazione epistemologica attraverso la coscientizzazione collettiva delle dinamiche psicosociali. L'acquisizione di una maggiore consapevolezza di sé e del mondo promuove la maturazione della coscienza umana e l'elaborazione circolare delle componenti affettive e cognitive della conoscenza stessa. La coscientizzazione è così un processo di liberazione dall'oppressione dell'uomo sull'uomo, dal potere di esistere solo opprimendo l'Altro, ritrovando un nuovo equilibrio tra Sé e il mondo, sia su un piano fisico che su un piano simbolico.

Collegando tale discorso alle considerazioni sull'identità precedentemente esposte ricordo quindi come la strategia di intervento psicosociale proposta risulta finalizzata allo sviluppo della capacità generativa del soggetto proprio a partire dalla promozione delle componenti ontologiche dello stesso, rimodulandole in forme nuove, in modalità che permettano la riduzione dell'importanza del dominio sull'Altro come forma di affermazione di sé e favoriscano invece il reciproco riconoscimento dialogico all'interno di sistemi complessi di relazioni. In questo modo è possibile il graduale passaggio da *Autorità di Potere* a *Potere d'Autore*, da una condizione di conflitto e competizione il cui scopo è la conservazione ontologica del singolo soggetto alla creazione di una nuova forma di identità in cui proprio i legami cooperativi hanno funzione di struttura ontologica principale. È in questo passaggio che si esplicita la *migrazione* di alternative relazionali, di modelli di potere generativi di legami e non di dominio, da dimensioni *micro* a dimensioni *macro* della psiche umana.

Le riflessioni sviluppate in questo lavoro di ricerca spero siano utili all'esplorazione dell'animo umano e delle sue relazioni con il mondo e che possano servire a incoraggiare ulteriori dialoghi e discorsi delle implicazioni psico-sociale delle dinamiche di potere. La consapevolezza dei limiti, della fragilità e della relatività che caratterizzano una tale indagine stimola la mia curiosità personale e pone le basi per future attività di ricerca e di contemplazione del complesso e meraviglioso universo in cui viviamo.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswick, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.
- Althusser, L. (1976). *Ideologie et appareils ideologiques d'etat*. Paris: Editions Sociales.
- Anselmo, M., & Braucci, M. (2008). *Questa corte condanna: Spartacus, il processo al clan dei casalesi*. Napoli: L'Ancora del Mediterraneo.
- Arcidiacono, C. (2009). Riflessività, processualità, situatività: parole chiave della ricerca-azione. *Ricerche di psicologia*, XXXII(3-4), 113-126.
- Arcidiacono, C., & Di Martino, S. (2012). Psicologia della liberazione e psicologia critica di comunità come conquista di felicità, libertà ed equità. *Rivista di Psicologia di Comunità*, 8(1), 67-80.
- Arcidiacono, C., & Procentese, F. (2005). Distinctiveness and sense of community in the historical center of Naples: A piece of participatory action research. *Journal of Community Psychology*, 33(6). doi: 10.1002/jcop.20074
- Arcidiacono, C., Procentese, F., & Di Napoli, I. (2007). Youth, community belonging, planning and power. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 17(4). doi: 10.1002/casp.935
- Arcidiacono, C., Procentese, F., Natale, A., Carbone, A., & Cerasuolo, M. G. (2010). Il modello ecologico come strumento di analisi di una comunità di migranti in una realtà locale. *Psicologia di comunità*, 1/2010, 37-48.
- Aristotele. (1999). *Etica Nicomachea* (C. Natali, Trans.). Bari: Laterza.
- Axinn, W. C., & Pearce, L. D. (2006). *Mixed method data collection strategies*. New York: Cambridge University Press.
- Baker, C. (2001). *Ozio lentezza e nostalgia*. Bologna: EMI.
- Baldaro Verde, J., & Bavestrello, D. (1991). Il potere nell'individuo e il potere nella coppia. In L. Longhin & F. Mazzei Maisetti (Eds.), *Psicoanalisi e potere*. Bari: Laterza.
- Baldascino, M., & Mosca, M. (2012). Il modello di cogestione del welfare di comunità: l'esperienza della Campania. In M. Musella (Ed.), *La sussidiarietà orizzontale. Economia, politica, esperienze territoriali in Campania*. Roma: Carocci.
- Bandura, A. (1977). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Barker, C., & Martin, B. (2011). Participation: The Happiness Connection. *Journal of Public Deliberation*, 7(1).
- Bauman, Z. (2002). *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza* (G. Arganese, Trans.). Bologna: Il Mulino.
- Bauman, Z. (2007). *Modus vivendi. Inferno e utopia nel mondo liquido* (S. D'Amico, Trans.). Roma: Laterza.
- Bauman, Z. (2011). *Modernità liquida* (S. Minucci, Trans.). Roma: Laterza.
- Baumeister, R. (1999). *Self in Social Psychology: Key Readings*. Portland: Taylor & Francis.
- Becchetti, L., Bruni, L., & Zamagni, S. (2010). *Dall'Homo oeconomicus all'Homo reciprocans*. Bologna: Il Mulino.
- Beck, A. (1999). *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility*

- and Violence. New York: HarperCollins.
- Bernays, E. (2008). *Propaganda. Della manipolazione dell'opinione pubblica in democrazia* (A. Zuliani, Trans.). Bologna: Fausto Lupetti Editore.
- Bernays, E. L. (2004). *Crystallizing Public Opinion*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Blau, P. M. (1964). *Exchange and power in social life*. New York: Wiley.
- Bordoni, C. (2007). *Società digitali. Mutamento culturale e nuovi media*. Napoli: Liguori.
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris: Ed. de Minuit.
- Bridger, J., & Luloff, A. E. (1999). Toward an interactional approach to sustainable community development. *Journal of Rural Studies*, 15, 377-387.
- Bridger, J. C., & Luloff, A. E. (2001). Building the Sustainable Community: Is Social Capital the Answer? *Sociological Inquiry*, 71(4), 458-472.
- Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, R. (1995). *Prejudice. Its Social Psychology*. Oxford: Blackwell.
- Buckley, W. (1967). *Sociology and modern systems theory*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Butler, J. (2005). *La vita psichica del potere*. Roma: Meltemi.
- Campbell, C., Cornish, F., & McLean, C. (2004). Social Capital, Participation and the Perpetuation of Health Inequalities: Obstacles to African - Caribbean Participation in Partnerships to Improve Mental Health. *Ethnicity & Health*, 9(3), 305-327.
- Capacchione, R. (2010). *L'oro della camorra*. Milano: Rizzoli.
- Capra, F. (2003). *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente* (L. Sosio, Trans.). Milano: Feltrinelli.
- Castoriadis, C., Escobar, E., Gondicas, M., & Vernay, P. (2005). *Une société à la dérive: entretiens et débats, 1974-1997*. Paris: Editions du Seuil.
- Cheung, F. M., Leung, K., Zhang, J. X., Sun, H. F., Gan, Y. Q., Song, W. Z., & Xie, D. (2001). Indigenous Chinese personality constructs - Is the five-factor model complete? *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32(4), 407-433. doi: 10.1177/0022022101032004003
- Christens, B., & Perkins, D. D. (2008). Transdisciplinary, multilevel action research to enhance ecological and psychopolitical validity. *Journal of Community Psychology*, 36(2). doi: 10.1002/jcop.20232
- Cicognani, E. (2002). *Psicologia sociale e ricerca qualitativa*. Roma: Carocci.
- Cilliers, P., & Nicolescu, B. (2012). Complexity and transdisciplinarity – Discontinuity, levels of Reality and the Hidden Third. *Futures*, 44(8), 711-718.
- Cole, M., & Cole, S. (1996). *The Development of Children*. New York: W.H. Freeman.
- Costa, P. T., McCrae, R. R., & Psychological Assessment Resources, I. (1992). *Revised NEO Personality Inventory: Psychological Assessment Resources*.
- d'Aquino, T. (1996). *La somma teologica*. Bologna: ESD.
- Deutsch, M. (1990). Psychological roots of moral exclusion. *Journal of Social Issues*, 46(1), 21-25.

- Di Fiore, G. (2010). *L'impero dei casalesi: Traffici, storie e segreti dell'occulta e potente mafia dei casalesi*. Milano: Rizzoli.
- Dussel, E. (1987). *Accesos hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (1998). *La ética de la liberación*. México City: UNAM.
- Erikson, E. H. (1964). *Insight and Responsibility*. New York: W. W. Norton.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton.
- Fals Borda, O. (1979). The problem of investigating reality in order to transform it. *Dialectical Anthropology*, 4(1), 33-56.
- Festinger, L., Pepitone, A., & Newcomb, T. (1952). Some consequences of deindividuation in a group. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 47, 383-389.
- Flipo, F., Schneider, F., & Bayon, D. (2012). *La décroissance: Dix questions pour comprendre et débattre*. Paris: La Decouverte.
- Fornari, F. (1981). *Il codice vivente*. Torino: Boringhieri.
- Fornari, F., Frontori, L., & Riva Crugnola, C. (1985). *Psicoanalisi in ospedale*. Milano: Cortina.
- Foucault, M. (1971). *L'archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*. Hemel Hempstead: Harvester Press.
- Foucault, M. (1982). *Microfisica del potere: interventi politici* (A. Fontana, P. Pasquino & G. Procacci, Trans.). Torino: Einaudi.
- Fox, D., & Prilleltensky, I. (1997). *Critical psychology: an introduction*. London ; Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications.
- Freire, P. (1986). Pedagogy of the oppressed - Divide and oppress. *Casa De Las Americas*(159), 148-151.
- Freud, S. (1975). *Psicologia delle masse e analisi dell'io*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1985). *Il disagio della civiltà*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1989a). Lutto e melanconia (Vol. IX, pp. 193-212). Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud, S. (1989b). *Totem e tabù*. Milano: Mondadori.
- Freud, S. (2010). *Mosè e il monoteismo*. Roma: Newton Compton.
- Frey, B. S., & Stutzer, A. (2002). *Happiness and economics: how the economy and institutions affect human well-being*. Princeton: Princeton University Press.
- Fromm, E. (1971). *Dalla parte dell'uomo. Indagine sulla psicologia della morale*. Roma: Astrolabio Ubaldini.
- Fromm, E. (1977). *Avere o essere?* (F. Saba Sardi, Trans. 27 ed.). Milano: A. Mondadori.
- Fryer, D. (2008). Power from the people? Critical reflection on a conceptualization of power. *Journal of Community Psychology*, 36(2), 238-245. doi: 10.1002/jcop.20234
- Gelardi, M. (Ed.). (2009). *La ferita*. Pollena, Napoli: Ad Est dell'Equatore.
- Gelardi, M. (Ed.). (2011). *La giusta parte. Testimoni e storie dell'antimafia*. Napoli: Caracò.

- Gelo, O., Braakmann, D., & Benetka, G. (2008). Quantitative and Qualitative Research: Beyond the Debate. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 42(3), 266-290.
- Giammusso, S. (2005). Lo Specchio di Narciso. Per una Fenomenologia dell'Immaginario Narcisistico. *Magazzino di Filosofia*, 17, 48-62.
- Gutiérrez, G. (1973). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Maryknoll NY: Orbis Books.
- Hegel, G. W. F. (1974). *Fenomenologia dello spirito*. Firenze: La Nuova Italia.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Oxford: Blackwell.
- Heider, F. (1972). *Psicologia delle relazioni interpersonali*. Bologna: Il Mulino.
- Heisenberg, W. (1962). *Physics and Philosophy*. New York: Harper & Row.
- Heller, P., Reinharz, R., & Wandserman, N. (1984). *Psychology and Community Change*. Los Angeles, CA: Brookole Publishing.
- Hodgkinson, T. (2006). *L'ozio come stile di vita*. Milano: BUR.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values*. SAGE Publications.
- Hogan, R. (1996). A socioanalytic perspective on the five-factor model. In J. S. Wiggins (Ed.), *The five-factor model of personality* (pp. 163-179). New York: Guilford Press.
- Illich, I. D. (1974). *La convivialità*. Milano: Mondadori.
- Iorio, P. (2009). *Il Sud che resiste: storie di lotta per la cultura della legalità in Terra di Lavoro*. Roma: Ediesse.
- Jaques, E. (1966). Sistemi sociali come difesa contro l'ansia persecutoria e depressiva. Contributo allo studio psicoanalitico dei processi sociali. In M. Klein (Ed.), *Nuove vie della psicoanalisi*. Milano: Il saggiaiore.
- Kagan, C., Burton, M., Duckett, P., Lawthom, R., & Siddiquee, A. (2011). *Critical Community Psychology: Critical action and social change*. West Sussex, UK: John Wiley & Sons.
- Killinger, B. (1991). *Workaholics: The respectable addicts*. New York: Simon and Schuster.
- Klein, M. (1948). *Contributions to psychoanalysis, 1921-1945*. London: Hogarth Press.
- Klein, M. (1975). *La Psicoanalisi dei bambini*. Firenze: Martinelli.
- Koestler, A. (1978). *Janus*. London: Hutchinson.
- Kohut, H. (1976). *Narcisismo e analisi del Sé*. Torino: Boringhieri.
- Kotre, J. N. (1984). *Outliving the self: generativity and the interpretation of lives*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Lasch, C. (2001). *La cultura del narcisismo*. Milano: Bompiani.
- Lasch, C., & Cornalba, L. (2004). *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*. Feltrinelli.
- Lasswell, H. D., & Kaplan, A. (1950). *Power and society: A framework for political inquiry*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Latouche, S. (2010). Special Issue: Growth, Recession, or Degrowth for Sustainability and Equity? *Journal of Cleaner Production*, 18(6), 519-522. doi: 10.1016/j.jclepro.2010.02.003
- Latouche, S. (2011). *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita* (F. Grillenzoni, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri.

- Latouche, S. (2012). *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita* (F. Grillenzoni, Trans.). Torino: Bollati Boringhieri.
- Lavanco, G., & Milio, A. (2006). *Psicologia della dipendenza da lavoro*. Roma: Astrolabio.
- Le Bon, G. (1970). *La psicologia della folla*. Milano: Longanesi.
- Lewin, K. (1972). *Teoria e sperimentazione in psicologia sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Linell, P., & Luckman, T. (1991). Asymmetries in dialogue: some conceptual preliminaries. In I. Markovà & K. Foppa (Eds.), *Asymmetries in dialogue* (pp. 1-20). Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Longhin, L. (1991a). Le strutture psichiche del potere nella famiglia e nelle istituzioni sociali e politiche. In L. Longhin & F. Mazzei Maisetti (Eds.), *Psicoanalisi e potere*. Bari: Laterza.
- Longhin, L. (1991b). Onnipresenza e ambivalenza del potere. In L. Longhin & F. Mazzei Maisetti (Eds.), *Psicoanalisi e potere* (pp. 5-34). Bari: Laterza.
- Longhin, L., & Mazzei Maisetti, F. (Eds.). (1991). *Psicoanalisi e potere*. Bari: Laterza.
- Lowen, A. (2003). *Il narcisismo. L'identità rinnegata* (S. Magagnoli, Trans.). Milano: Feltrinelli.
- Lucidi, F., Alivernini, F., & Pedon, A. (2008). *Metodologia della ricerca qualitativa*. Bologna: il Mulino.
- Mantovani, G. (2004). *Intercultura. E' possibile evitare le guerre culturali?* Bologna: Il Mulino.
- Manzi, C. (2010). Identità adulta nella letteratura psicosociale *Identità in relazione. Le sfide odierne dell'essere adulto*: McGraw-Hill Companies.
- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self - Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98(2), 224-253. doi: 10.1037//0033-295x.98.2.224
- Martini, E. R., & Sequi, R. (1995). *La comunità locale. Approcci teorici e criteri di intervento*. Roma: NIS.
- Martín-Baró, I. (1986). Hacia una psicología de la liberación. *Boletín de Psicología*, 22.
- Martín-Baró, I. (1989). Retos y perspectivas de la psicología latinoamericana. In G. Pacheco & B. Jiménez (Eds.), *Ignacio Martín-Baró (1942-1989). Psicología de la liberación para América Latina* (pp. 51-79). Guadalajara: Universidad de Guadalajara-ITESO.
- Martín-Baró, I. (1994). *Writings for a Liberation Psychology* (A. Aron & S. Corne Eds.). Cambridge: Harvard University Press.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Mazzara, B. (2010). *L' incontro interculturale. Forme, processi, percorsi*. Milano: Unicopli.
- McAdams, D. P. (1985). *Power, Intimacy and the Life Story*. New York: Guilford.
- McClelland, D. C., Davidson, R. J., Floor, E., & Saron, C. (1980). Stressed power motivation, symphatetic activation, immune function and illness. *Journal of Human Stress*, 6, 11-19.

- Mead, M. (1961). *Cooperation and competition among primitive peoples*: P. Smith.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J., & Behrens, W. W. I. (1972). *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.
- Menzies, I. E. (1970). I sistemi sociali come difese dell'ansia. Studio sul servizio infermieristico di un ospedale. In M. Lang & K. Schweitzer (Eds.), *Psicoanalisi e Socioanalisi*. Napoli: Liguori.
- Mitscherlich, A. (1970). *Verso una società senza padre*. Milano: Feltrinelli.
- Montero, M. (2011). *From complexity and social justice to consciousness: Ideas that have constructed community psychology*. Paper presented at the International Community Psychology: Community Approaches to Contemporary Social Problems, Puebla, México.
- Montero, M. (2012). Psicologia della liberazione: idee di base e sviluppo. *Psicologia di Comunità*, VIII, 11-25.
- Montero, M., & Sonn, C. C. (2009). *Psychology of Liberation: Theory and Applications*. New York: Springer.
- Morgenthau, H. (1962). Love and power. *Commentary*, 33, 247-251.
- Morin, E. (2001). *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* (S. Lazzari, Trans.). Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2012). *La via. Per l'avvenire dell'umanità* (S. Lazzari, Trans.). Milano: Cortina Raffaello.
- Mosca, M., & Baldascino, M. (2012). *Sussidiarietà orizzontale, welfare comunitario ed economia sociale*. Napoli: De Frede.
- Mosca, M., & Musella, M. (2013). L'Economia Sociale come Antidoto all'economia criminale. *Rassegna Economica, Rivista Internazionale di Economia e Territorio*.(1), 97-108.
- Mosca, M., & Villani, S. (2010). L'impresa sociale ed il riutilizzo a fini sociali dei beni confiscati: verso un nuovo modello di sviluppo del Mezzogiorno fondato sul capitale sociale e sul territorio. *Impresa Sociale*, 79(3), 33-50.
- Natale, A. (2010). *Esperienze e percorsi di vita in storie di migrazione. Potere e comunità migranti*. Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli.
- Natale, A. (2013). Potere, identità sociale e benessere. Il pensiero della decrescita nell'incontro con le scienze umane. In C. Arcidiacono (Ed.), *Benessere e felicità: uscire dalla crisi globale* (pp. 59-79). Napoli: Diogene Edizioni.
- Natale, A., Arcidiacono, C., & Carbone, A. (2011). *Civic engagement and social mediation in participatory action research: some reflections*. Paper presented at the 8th European Congress of Community Psychology, York, UK.
- Natale, A., Arcidiacono, C., & Di Martino, S. (2013). From "Gomorra Domain" to "Don Pepe Diana Lands". A Southern Italian Experience of Work-Based Liberation, Community Networking, and Well Being *Universitas Psychologica*, 12(4).
- Natale, A., & Coronella, F. (2011). *Genesi ecologica della partecipazione tra individualismo e collettivismo*. Paper presented at the Convivenza

- responsabile: comunità, interdipendenza, coesione sociale, Napoli.
- Nelson, G., Prilleltensky, I., & MacGillivray, H. (2001). Building value-based partnerships: Toward solidarity with oppressed groups. *American Journal of Community Psychology*, 29(5). doi: 10.1023/a:1010406400101
- Nelson, G. B., & Prilleltensky, I. (2005). *Community psychology: in pursuit of liberation and well-being*. New York: Palgrave Macmillan.
- Nussbaum, M. (2011). *La fragilità del bene*. Bologna: Il Mulino.
- Poortinga, Y. H., & Van Hemert, D. A. (2001). Personality and culture: Demarcating between the common and the unique. *Journal of Personality*, 69(6), 1033-1060. doi: 10.1111/1467-6494.696174
- Prilleltensky, I. (2008). The role of power in wellness, oppression, and liberation: the promise of psychopolitical validity. *Journal of Community Psychology*, 36(2), 116-136.
- Prilleltensky, I., & Arcidiacono, C. (2010). Modello ecologico e migranti: benessere, giustizia e potere nella vita degli immigrati. *Psicologia di Comunità*, VI, 11-23.
- Prilleltensky, I., & Nelson, G. B. (2002). *Doing psychology critically: making a difference in diverse settings*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rappaport, J. (1977). *Community psychology. Values, research and action*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Raven, B. H. (1992). A power/interaction model of interpersonal influence: French and Raven thirty years later. *Journal of Social Behavior and Personality*, 7, 217-244.
- Ravenna, M. (2004). *Carnefici e vittime. Le radici psicologiche della Shoah e delle atrocità sociali*. Bologna: Il Mulino.
- Reason, P., & Bradbury, H. (Eds.). (2008). *The Sage Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice* (2 ed.). London: SAGE Publications.
- Reicher, S. D. (1984). Social influence in the crowd: Attitudinal and behavioral effects of deindividuation in conditions of high and low group salience. *British Journal of Social Psychology*, 23, 341-350.
- Rice, A. K. (1974). *L'impresa e il suo ambiente*. Milano: Franco Angeli.
- Robinson, B. E. (1998). *Chained to the desk*. New York: New York University Press.
- Roseland, M. (2000). Sustainable Community Development: Integrating Environmental, Economic, and Social objectives. *Progress in Planning*, 54, 73-132.
- Roseland, M. (2005). *Toward Sustainable Communities: Resources for Citizens and Their Governments*: Canada's National Round Table on the Environment and the Economy.
- Sales, I., & Ravveduto, M. (2006). *Le strade della violenza: Malviventi e bande di camorra a Napoli*. Napoli: L'Ancora del Mediterraneo.
- Santinello, M., Dallago, L., & Vieno, A. (2009). *Fondamenti di psicologia di comunità*. Bologna: il Mulino.
- Santino, U. (1995). *La mafia interpretata. Dilemmi, stereotipi, paradigmi*. Messina: Rubbettino.
- Santino, U. (2006). *Dalla mafia alle mafie: scienze sociali e crimine*

- organizzato. Messina: Rubbettino.
- Sardo, R. (2008). *La bestia. Camorra. Storie di delitti, vittime e complici*. Milano: Melampo.
- Saviano, R. (2006). *Gomorra: viaggio nell'impero economico e nel sogno di dominio della camorra*. Milano: Mondadori.
- Scabini, E. (2011). Generatività e identità adulta *Identità in Relazione: Le Sfide Odierne dell'Essere Adulto*. Milano: McGraw Hill.
- Scannone, J. C. (1976). La liberación latinoamericana. In J. C. Scannone (Ed.), *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.
- Scannone, J. C. (1990). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- Sciarrone, R. (2009). *Mafie vecchie, mafie nuove: radicamento ed espansione*. Roma: Donzelli.
- Segal, H. (1973). *Introduction to the Work of Melanie Klein*. New York: Basic Books.
- Seidman, E., & Rappaport, J. (1986). *Redefining social problems*. New York: Plenum Press.
- Seligman, M. E. P. (1975). *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. San Francisco: W. H. Freeman.
- Serino, C. (2001). *Percorsi del sé. Nuovi scenari per la psicologia sociale dell'identità*. Roma: Carocci.
- Sighele, S. (1891). *La folla delinquente*. Torino: Fratelli Bocca.
- Solino, G. (2011). *La Buona Terra. Storie dalle terre di don Peppe Diana*. Molfetta, BA: la meridiana.
- Sonn, C. C., & Green, M. J. (2006). Disrupting the dynamics of oppression in intercultural research and practice. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 16(5), 337-346. doi: 10.1002/casp.877
- Stainton Rogers, W. (2009). Research Methodology. In D. Fox, I. Prilleltensky & S. Austin (Eds.), *Critical Psychology: An introduction* (2nd ed., pp. 335-355). London: Sage.
- Staub, E. (1989). *The Roots of Evil. The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In S. Worchel (Ed.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 33-47). Belmont, CA: Wadsworth.
- Tarde, G. (1901). *L'opinion et la foule*. Paris: Alcan.
- Triandis, H. C. (1995). *Individualism & collectivism*. Boulder: Westview Press.
- Turner, J. C. (1999). *Riscoprire il gruppo sociale. La teoria della categorizzazione di sé*. Bologna: Pàtron.
- Turner, J. C. (2005). Explaining the nature of power: A three-process theory. *European Journal of Social Psychology*, 32, 1-22.
- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D., & Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*. Oxford: Blackwell.
- Van Manen, M. (1990). *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. London: Althouse.
- Vaughan, C. (2011). Dialogue, critical consciousness and praxis. In D. Hook, B. Franks & M. W. Bauer (Eds.), *The social psychology of*

- communication* (pp. 46-66). Basingstoke, England: Palgrave Macmillan.
- Weber, M. (1961). *Economia e società*. Milano: Comunità.
- Wilson, H. S., & Hutchinson, S. A. (1991). Triangulation of Qualitative Methods: Heideggerian Hermeneutics and Grounded Theory. *Qualitative Health Research*, 1(2), 263-276.
- Winter, D. G. (1973). *The power motive*. New York: McMillan.
- Zamagni, S. (2006). L'economia come se la persona contasse. Verso una teoria economica relazionale. In P. Sacco & S. Zamagni (Eds.), *Teoria economica e relazioni interpersonali*. Bologna: Il Mulino.
- Zimbardo, P. G. (1969). *The human choice: Individuation, reason and order versus deindividuation, impulse and chaos*. Paper presented at the Nebraska Symposium on Motivation.